



Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, und **D. H. Cremer,**
Prof. in Tübingen. Prof. in Greifswald.

Jesu Gottheit und das Kreuz.

Von

D. A. Schlatter,
Prof. in Tübingen.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Manuscript 1908.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie.

Herausgegeben von

D. A. Schlatter, und **D. H. Cremer,**
Prof. in Tübingen. Prof. in Greifswald.

Fünfter Jahrgang 1901.

Fünftes Heft:

Jesu Gottheit und das Kreuz.

Von Prof. D. A. Schlatter.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1 9 0 1.

Jesu Gottheit und das Kreuz.

BT
215
53

Bon

D. A. Schlatter,

Prof. in Tübingen.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1901.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhalt.

	Seite
1. Worin macht sich Jesu Gottheit wahrnehmbar?	8
2. Der Anteil der Gottheit Jesu an seinem Tod nach den Aposteln .	30
3. Das Verhältnis der apostolischen Sätze zu den kirchlichen Formeln	37
4. Der Heilands- und der Kreuzeswille Jesu	48
5. Das Verhältnis der kirchlichen Formeln zur Passionsgeschichte . .	69
6. Die Heilandsmacht des Gekreuzigten	83

Wie wurde Jesu Gottheit an seinem Kreuze wirksam und offenbar? „Um zur Verständigung der konservativ gerichteten Theologen untereinander über diese Frage beizutragen,“ hat jüngst R. Graß über dieselbe gesprochen.¹⁾ Es ist jedesmal bedauerlich, wenn eine „zur Verständigung“ geschriebene Arbeit ohne Antwort bleibt, da das Bewußtsein, daß wir mit unsrer Theologie ein Gemeingut bewahren oder verderben, mehr oder mindern, nicht dadurch gelähmt und erschwert werden sollte, daß, was in guter Meinung zu den Mitarbeitern geredet ist, ungehört bleibt, zumal bei einer solchen Frage, die in die Mitte des Neuen Testaments und aller christlichen Theologie hineingreift.

Die Umschau unter den Antworten, die zu derselben in der Kirche vorhanden sind, führte Graß zu dem Ergebnis: es gebe in der Hauptsache drei Lösungen unsers Problems:

diejenige der Griechen, die auch Luther mit großem Ernst vertrat: indem sich der Satan an Jesus macht und ihn zum Tode bringt, stößt er nicht nur auf die Menschheit, sondern auf die Gottheit, welcher er unterliegt;

diejenige Anselms und der vielen, die von ihm gelernt haben: die Gottheit Jesu giebt seinem Leiden unendlichen Wert, durch welchen dasselbe geeignet ist, Genugthuung für Gott zu sein;

die nach einer Andeutung Melancthons und des Heidelberger Katechismus von Graß als allein berechtigt empfohlene: die Gottheit Jesu überwand die Gottverlassenheit, in welche er am Kreuz versetzt war und stellte in ihm die Gottesgemeinschaft wieder her.

Zum origenistischen Typus wird auch der bei den Griechen verbreitete und wirksame Gedanke gerechnet, den man nach Athanasius benennen kann: Jesus habe dazu sterben müssen, um unsre Sterblichkeit in Unsterblichkeit zu verwandeln, wonach

¹⁾ R. Konrad Graß: Zur Lehre von der Gottheit Jesu Christi. Gütersloh 1900.

sich die Gottheit des Gekreuzigten darin erweist, daß sie aus unserm Sterben den Eingang ins Leben macht; ebenso der Satz, welcher Luther im Anschluß an Paulus wichtig war: Jesus sei am Gesetz gestorben und habe uns durch sein Sterben vom Gesetz befreit. Diejenigen Betrachtungen des Kreuzes, welche in ihm die Überwindung des Teufels, des Todes, des Gesetzes sehen, lassen sich in der That in eine Gruppe zusammenfassen, da hier der Erfolg des Kreuzes und die Wirksamkeit der Gottheit Jesu in dem gesucht wird, was wir empfangen, während sie der Anselmismus¹⁾ in dem sucht, was aus dem Kreuz für Gottes Willen und Wirken entstand, die von Graß gewünschte Lehrform dagegen das betont, was durch dasselbe im eignen Lebensstand Jesu bewirkt worden ist. Zu dieser Aufzählung ist noch die Theorie der sog. Mystiker hinzuzufügen: die Notwendigkeit des Kreuzes sei darin begründet gewesen, daß Jesus seinen Fleischesleib ablegen mußte, wonach das Werk seiner Gottheit bei seinem Sterben darin bestand, daß sie ihm durch dasselbe die Gestalt des Centralmenschen gab, der in uns ist und wir in ihm.

Zur Beurteilung der dritten Lehrform, die uns Graß empfiehlt, ist zunächst ein klares Bewußtsein um die Gründe erforderlich, aus welchen sie stammt. Die Aussage: Jesu Gottheit offenbare sich in der Überwindung seiner Gottverlassenheit, ist gemischter Art, teils Aussprache dessen, was uns am Kreuze Jesu als vollbrachte Geschichte und gewisse Thatsache sichtbar ist, teils ein mit diesen Beobachtungen verbundener Folgesatz aus Überzeugungen, die wir anderweitig haben sollen. Daß die verschiedenen Wurzeln des Satzes klar auseinandertreten, ist für die Beurteilung desselben wesentlich.

1. Worin macht sich Jesu Gottheit wahrnehmbar?

An Jesu Kreuzesbild, sagt die Formel, sei „Gestörtheit der Gemeinschaft mit Gott“ wahrnehmbar, dies nicht durch Zufall, noch weniger durch einen Fall, als entstände sie durch eine Abweichung Jesu von seiner Sendung, sondern als Folge seines

¹⁾ „Anselm“, „Anselmismus“ brauche ich hier und weiterhin als Sammelname, der die Varianten zum ursprünglichen Anselm, sowohl seine Vorbildungen in der kirchlichen Lehrtradition, als hernach Thomas, Reformation, protestantisches Dogma mit umfaßt.

Berufs, da „seine Menschwerdung die Bedeutung habe, daß er damit in das gestörte Verhältniß des Menschen zu Gott eingetreten sei.“ Urteile, wie sie seit alters in der Kirche zum Vorschein kommen: Ps. 22 sei im Munde des Gekreuzigten anstößig und entspreche seiner realen Lage nicht, wehrt Graß ab. Jesus sei vielmehr durch Gott in die Gottverlassenheit gesetzt worden.

Ausgesagt ist weiter, daß an Jesus die Aufhebung dieser seine Gottesgemeinschaft begrenzenden Störung sichtbar sei; er habe sie offenkundig überwunden und sei in die volle Gottesgemeinschaft zurückgekehrt.

Soweit stammt der Satz aus dem Zeugnis, das uns unsre Kenntniss Jesu giebt. Das Bedenken, ob die Passionsgeschichte deutlich genug sei, um uns einen gesicherten Einblick in das Geschehene zu gewähren, könnte ihn nur dann erschüttern, wenn wir unsern Blick ausschließlich auf die letzten Kreuzesstunden richteten.¹⁾ Dadurch entstände der Schein: die Beschränktheit der Gottesgemeinschaft Jesu sei nur ein plötzlich auftretendes Merkmal seiner Todesstunde, und die Aufhebung derselben nur an den letzten Kreuzesworten erkennbar. Dadurch würde auch das Offenbarsein der Gottheit Jesu im Leiden in einen einzigen Punkt zusammengedrängt, wie wenn durch die sie sonst verhüllende Dunkelheit nur ein einziger Lichtstrahl hindurchschösse. So würden wir freilich nicht mit den Einreden deder fertig, welche den Überlieferungen über Jesu letzte Worte nicht unbedingte Zuverlässigkeit zuzusprechen vermögen. Wer z. B. nur die beiden ersten Evangelisten hören wollte, könnte erwidern: sie hätten nur die Gottverlassenheit, nicht ihre Überwindung durch Jesus bezeugt, und er würde sich durch den Hinweis auf den zerrissenen Vorhang des Tempels und die aus ihren Gräbern heraustretenden Verstorbenen schwerlich widerlegt fühlen. Je inhaltsvoller ein Urteil ist, je wirksamer es unser ganzes Bewußtsein faßt und gestaltet, um so ernster hat sich die Bemühung um seine Begründung zu regen. Eine so fundamentale Aussage, wie die Bejahung der Gottheit des Gekreuzigten, die über unser ganzes Gottes- und Weltbild entscheidet und das von Grund aus umformt, was unsre Religiosität ausmacht, damit aber Duell und Kern unsers Denkens und Wollens bildet, soll nicht an eine vereinzelte Thatsache und Bibel-

¹⁾ So liegt die Sache allerdings bei Graß.

stelle angehängt werden, so daß der Schein entsteht, sie werde von jeder kleinen Variation der historisch-exegetischen Forschung und Diskussion mitbewegt und sei mit dem Urtheil über eine exegetische Einzelheit wandelbar.

Wenn sich unser Urtheil nur auf diese schmale Basis stellt, unser Blick nur die letzten Bewegungen der sterbenden Seele Jesu zu fassen sucht, verhüllen wir uns künstlich, daß durch die letzten Stunden Jesu das seine Bestätigung und Vollendung gefunden hat, was er uns schon längst vorher während seines Gangs nach Jerusalem zum Tode sichtbar macht. Er hat dafür gesorgt, daß weder seinen Jüngern noch uns daran ein Zweifel möglich blieb, daß er das Sterben nicht von sich stieß, sondern mit klarem Bewußtsein und befestigtem Willen als von seinem Beruf mit umfaßt ergriffen hat. Er hat nicht nur gelitten, sondern hat leiden gewollt, hat nicht nur das Kreuz, sondern auch den auf das Kreuz gerichteten Willen in sich getragen. Schon im Vorblick auf sein Ende sah er auf zu Gott als zu dem, der ihn verlassen wird, und trug Ps. 22 in seinem Herzen als den Ausgang beschreibend, in den ihn der Vater führen wird. Dadurch, daß er bewußt und wollend der Gottverlassenheit entgegen-
ging, in welche ihn sein Sterben versetzte, wurde dieselbe mittelst der vorschauenden Gewißheit ein stetiges Element seines Bewußtseins, dem dann die letzte Todesnot noch die besondrer Empfindungsstärke der Erfahrung gab. Wie immer wir uns diese letzte Not vorstellen, ob wir annehmen, daß noch eine für uns nicht meßbare, besondere Erschütterung in seine Seele fiel: jedenfalls wird weder ihm noch uns erst mit seinem letzten Augenblick offenbar, daß seine Gemeinschaft mit Gott einer Begrenzung unterworfen war. Offenbar war dies schon damals, als er seinen Jüngern sagte: der Menschensohn muß hinauf nach Jerusalem! damals, als er jeden Versuch des Jüngers, seine Sterbenswilligkeit durch ein angebliches Glauben zu überwinden, niederschlug: Satanas! damals und so oft, als er in der Ohnmacht erfolglos sich mühender Liebe um Israel klagte und seine Arbeit an demselben als vergeblich beurtheilte und deshalb dieser mit dem verurtheilenden „Wehe“ den Abschluß gab.¹⁾ Das Offenbarwerden seiner Gott-

¹⁾ Es liegt etwas Beugendes darin, daß uns von unsern Historikern immer wieder ein Evangelium Jesu konstruiert wird, aus dem sein Kreuzeswille als bedeutungslos ausgeschieden bleibt. Das wird nicht dadurch ersetzt,

verlassenheit fällt zusammen mit dem Ursprung seines Sterbenswollens¹⁾ und dieses hat wieder seinen zum Gehorchen und Dienen hinabgebeugten Verzicht auf Macht und Herrschaft als Voraussetzung vor sich. So gewiß der zum Sterben bereite Jesus kein Traum, sondern Geschichte und Wirklichkeit ist, dagegen ein in lauter Seligkeit getauchter Jesus Mythos und Phantasterei, so gewiß hat die Teilnahme Jesu an der Gestörtheit unsrer Gottesgemeinschaft Wirklichkeit.

Aber auch dies, daß er diese Störung überwunden hat, ist durch ihn zur hellen Gewißheit gebracht worden, nicht nur in einem vereinzelt Lichtblick, etwa durch den letzten Ruf des Sterbenden, sondern in unzerstörbarer Deutlichkeit sowohl vor als nach der Scheidestunde, nach derselben in der Ostergestalt, vor derselben in allem, wodurch der zum Sterben Bereite Heilandswillen kundgethan, Heilandsthat vollzogen hat. Überwunden zeigt sich das Gehemmtsein seiner Gottesgemeinschaft wie im Wort: es ist vollbracht! auch z. B. im Abendmahlswort, durch welches er sein Blut den Seinen zur Gabe macht, oder im Christuswort vor den Richtern, durch welches er sich den Ort zur Rechten der Majestät Gottes gab, oder im Wort an den „Felsen“, im Moment, da er ihn mit sich zum Gang nach Jerusalem berief, oder in der Zusage an die Seinen, durch welche der in den Tod Gestoßne ihnen seine herrliche Offenbarung verhieß, weil er allezeit bei ihnen sei u. s. f.

Dieses Emporgehobensein des Sterbenden in die Gottesgemeinschaft beurteilt der uns beschäftigende Satz als eine Manifestation der Gottheit. Mit diesem Urteil sehn wir freilich durch das Geschehene hindurch in dessen Verursachung hinein, fassen im

daß nachträglich unter dem Titel „Apostel“ oder „Paulus“ eine Lehre über den Wert und das Ergebnis des Kreuzes nachfolgt. Was nicht in Jesu That enthalten ist, läßt sich nachher nicht mehr mittels christlicher Reflexionen gewinnen. In diesem Stand der wissenschaftlichen Kontroverse liegt ein ergreifender Beleg für die Gebrechlichkeit unsers Auges, ein Beweis, wie machtvoll der Dogmatiker in uns den Historiker zu blenden, unser Wille unser Sehvermögen aufzuheben vermag.

¹⁾ Es ist von geringer Wichtigkeit, daß wir den Moment, in welchem der auf das Kreuz gerichtete Wille Jesu entstanden ist, nicht fixieren können; ungleich wichtiger ist, daß durch denselben keine Krümmung und Wendung in seinem Verhalten sichtbar wird. Es giebt unter allen Worten Jesu nicht ein einziges, das nicht mit seiner Sterbenswilligkeit völlig vereinbar wäre.

Diesseits dessen Jenseits, im Werk den Wirker, im Geschauten den Unsichtbaren. Der Obergedanke, den die These verwertet, ist jedoch völlig gesichert: der Mensch hebe nicht in eigener Kraft die Gottverlassenheit auf; wie diese von Gott gesetzt sei, werde sie auch nur durch Gottheit aufgehoben. Die Aussage einer Gottesgemeinschaft, die nicht durch Gott selbst entstände, würde uns in der That ins Gögentum hinab.

Wir verstrickten dadurch unser Gottesbewußtsein in einen es zerstörenden Selbstwiderspruch; denn wir schauten Gott, sofern wir ihn „Gott“ nennen, über uns und erniedrigten ihn gleichwohl unter den Menschen und unterwürfen ihn seinem Willen, sofern die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ihm nicht gegeben, sondern von ihm selbst genommen und bewirkt sein soll. Damit ständen wir in der Irreligion des Zaubers, der Verwendung Gottes zur Bedienung des Menschen, der Gottesentehrung und Selbstvergötterung. Es wäre ein Faustschlag gegen die Geschichte, wenn wir Jesu Kreuzesthat nicht auf göttliche Gegenwart und göttliches Offenbarwerden zurückführten, sondern als die Leistung eines Heroentums deuteten, dessen Selbsterhöhung stets in der Gottesleugnung ihre verborgene Wurzel hat. Der Zweifel, ob Jesus Christ oder Antichrist sei — der Mensch, der sich selbst zum Christus erhebt, ist Antichrist, Begründer der Irreligion, nicht der Religion, — ob er in der Bejahung oder Verneinung Gottes gelebt habe, ist sich selbst die ernsteste Aufmerksamkeit schuldig, damit er von unaufrichtiger Heuchelei geschieden sei.

Soweit giebt uns der von Graß formulierte Satz nicht eine aus den Wolken gegriffene Konjektur, nicht bloß ein Postulat dogmatischer Begehrlichkeit, sondern stellt uns in echter Beobachtung vor Jesu Kreuzesbild zur Wahrnehmung dessen, was dort geschehen ist. Nur giebt uns das, worauf er unser Auge richtet, noch nicht Gewißheit der Gottheit Jesu; dadurch, daß der Träger des Kreuzes in die Gottverlassenheit hinein und über diese hinaufgestellt worden ist, ist noch nicht Jesu Gottheit offenbar.

Jede Aussage über diese hat die Einheit zwischen dem Vater und Sohn unverletzt zu erhalten, da es eine tiefe Verwundung des Evangeliums ergäbe, wenn wir so von Jesu Gottheit sprächen, daß ein Zwiespalt in die Gottheit fiele, als müßte Jesus deshalb Gott sein, damit er dem Vater zu widerstehen imstande sei.

Was die Kirche bei Anselm lernt, bereitet ihr in dieser Hinsicht keine Schwierigkeit, weil er im Vater und im Sohn die volle Eintracht eines und desselben Willens sah. Beider Wille sucht einstimmig Gottes Ehre, einstimmig die Entlastung der Menschen. Der Vater will vom Sohne seine Ehre empfangen, der Sohn dem Vater seine Ehre geben, und beide, Vater und Sohn, wollen des Sohnes Sterben, damit mit der Verherrlichung Gottes zugleich der Mensch begnadigt sei. Auch die griechische Betrachtungsweise war in dieser Beziehung einwandsfrei. Indem die That der Gottheit Christi in seinem Leiden darin erkannt wird, daß sie den Satan oder den Tod in die Ohnmacht hinunter hält, verwirklicht sie in ungebrochener Einheit den Willen des Vaters und des Sohnes, so daß auch hier ein Werk des einigen Gottes entsteht.

Die neue Formel ist ihren beiden Vorgängern in dieser Hinsicht nicht gleichwertig. Sie sagt aus: der Vater habe Jesu Gottverlassenheit bewirkt, dieser sie kraft seiner Gottheit aufgehoben. Vom Bekenntnis zur Gottheit Jesu muß aber jeder Schein ferngehalten werden, als hätte er sie dazu bedurft, um das in sich zu tilgen, was der Vater hervorgebracht habe, und sie uns dadurch erkennbar gemacht, daß er sich auch gegen den Vater zu behaupten vermochte. Jedes Schwanken des Gedankens nach dieser Seite hin würde den Sohnesnamen Jesu in Frage stellen, und auch jene Grundüberzeugung wieder zerbrechen, nach welcher wir in der Gottesgemeinschaft Jesu die Manifestation der Gottheit sahen. Dieses Urteil floß uns daher, daß es keine Gottesgemeinschaft geben kann, bei welcher Gott der passive Teil wäre, der ohne sein eignes Lieben und Geben zur Gemeinschaft mit jemand bewegt oder genötigt werden könnte. Ebensowenig als es eine Menschheit giebt, die Gott ihre Gemeinschaft aufnötigt, giebt es eine Gottheit, die sich anders in die Gemeinschaft Gottes erhöhe, als durch Gott.

Wir können nicht so von Jesu Gottheit reden, daß wir uns von seinem eignen Gottesbild entfernen, können ihm nicht ein Gottsein zuschreiben, von dem er selbst nichts weiß. Für ihn und das ganze Wort seiner Boten stellt sich aber das Wirken des Vaters und des Sohnes als ein völlig einheitliches dar. Der Weg Jesu führt ihn in den gewaltigen Gegensatz der Erniedrigung und Erhöhung; aber trotz dieser mächtigen Spannung behält der

neutestamentliche Blick auf Gott volle Einheitlichkeit und schaut in jeder Lage Jesu den Vater und den Sohn in ungebrochener Willenseinheit. Wie wäre es noch möglich, an die Einwiesigkeit (Homousie) beider zu glauben, wenn die Willenseinheit zwischen ihnen zweifelhaft wäre! In der Einstimmigkeit der Willen hat die Einwiesigkeit ihre Manifestation. Nicht einmal das Aktionscentrum bewegt sich mit dem Wechsel der Erlebnisse Jesu, so daß jetzt der anhebende Wille und die primäre Aktion beim Vater, dann beim Sohne sich fände. Damit wäre die Einheit beider noch nicht verletzt, da die Wechselseitigkeit des Gebens und Nehmens diese nicht schädigt, sondern bestätigt, und der Sohn dadurch, daß er „das Werk des Vaters vollendet“ und ihm das vollendete Werk als Gabe darbringt, nicht aus der Einheit mit dem Vater ausgetreten ist. Aber auch wenn wir sagten: in der Absicht und zu dem Ziele habe der Vater die Menschheit Jesu in die Ohnmacht und Sterblichkeit gesetzt, damit des Sohnes Gottheit sie belebe, erhöhe und verherrliche, würde unser Gedanke daran notwendig scheitern, daß er sich vom Neuen Testament durch einen deutlichen Gegensatz schiebe. Für Jesus und seine Boten war seine Erweckung und Erhöhung die That des Vaters und dessen herrlichste Manifestation. Der Satz wäre nicht christlich: Gott habe Jesus dahingegeben und dieser sich kraft seiner Gottheit auferweckt; christlich, d. h. aus Christi Wort genommen ist nur der völlige Parallelismus der Sätze sowohl für die Erniedrigung als für die Erhöhung: vom Vater dahin gegeben gab sich Jesus hin, vom Vater erhöht erhob er sich zu ihm.

Steht dies fest, können wir uns vom Ausblick Jesu zu Gott nicht scheiden, müssen wir mit ihm angesichts seines Kreuzes und Auferstehens sagen: der Vater ward hier offenbar, das Gottsein des Vaters hier wahrnehmbar — wie kommen wir nun zu der Aussage: Jesu Gottheit erscheine darin, daß er der Gottverlassenheit entzogen worden sei? Auf die von Graß uns vorgelegte Frage: „Warum mußte Christus Gott sein, um uns mit seinem Tode zu erlösen? Warum hätte er es nicht als sündloser Mensch thun können?“ sollen wir antworten: Gottverlassenheit kann nicht der Mensch überwinden; nur durch Gottheit kann sie überwunden worden sein. Die Antwort ist klar und gewiß, heißt aber zunächst: durch die Gottheit des Vaters. Darum, weil der Vater Gott ist

und als Gott an Jesus handelt, lag seine Gottverlassenheit hinter ihm. Mit dem, was bisher unsrer Beobachtung gezeigt wurde, ist uns nur erkennbar gemacht: daß Gott den Menschen Jesus, nachdem und weil er ihn die Gottverlassenheit leiden ließ, in die Gemeinschaft mit sich erhoben und in ihr erhalten hat.

Warum entstand bei Anselm in dieser Hinsicht keine Unsicherheit? Hier sollen wir auf die Frage: was wollte Jesus am Kreuz? antworten: seine Gottverlassenheit aufheben; die Anselmische Antwort war: er wollte die durch uns verschuldete Entehrung Gottes in Gottes Verherrlichung umwandeln.

Der Unterschied zwischen beiden Antworten ist wesentlich. Bei der ersten geht, was am Kreuz geschah, Jesus an und nur ihn; bei Anselm geht, was am Kreuz geschah, uns an, weil dadurch das Ergebnis unsers Handelns aufgehoben und in sein Gegenteil umgewandelt wird. Dort ist Jesus am Kreuz mit sich selbst beschäftigt, bei Anselm ist er in der Kreuzesgestalt der Heiland, der für die Welt handelnde. Dort ist er Empfänger der Gottesgnade, hier ihr Erwerber für uns. Verschiedene Prämissen ergeben einen verschiedenen Schluß. Bei den Anselmisten kann auf Grund ihrer Prämissen nie ein Zweifel daran entstehen, daß am Kreuze die Gottheit Jesu wirksam sei. Denn er übt als der sterbende eine gottheitliche Funktion, wirkt ein Gotteswerk, erzeugt die Gottesgabe, womit das Gottsein als ihm eigen erkennbar wird. Was im Handeln sich zeigt, ist als des Handelnden Eigentum erwiesen. Der Akt reicht durch den Willen in das Ich zurück und offenbart, was dessen Lebensschatz ausmacht. Ein gottheitlicher Akt eröffnet den Blick in ein Ich, das aus der Gottheit seine Gestaltung empfängt.

Nehmen wir dagegen am Kreuze den Empfänger der göttlichen Gabe wahr, jener Kraft, die Gottverlassenheit so zu tragen, daß sie zum Genuß der Gottesgemeinschaft führt, so ist das Handeln, soweit es Jesu selbst zusteht und seinen Akt bildet, menschlich. In der Gemeinschaft mit Gott stehn, ist nicht die gottheitliche Funktion. Mit der Menschheit, die Göttliches empfängt, haben wir die Gottmenschheit noch nicht.

Daß sich der Lombarde und mancher mit ihm mit dem Satz zufrieden gab: Jesus habe deshalb Gott sein müssen, weil nur ein sündloser Mensch uns versöhnen konnte, beurteilt Graß als eine ungenügende Theologie — mit Recht. Führt uns aber der

vorgeschlagene Satz wesentlich weiter? Wer am Kreuz den sündlosen Menschen schaut, nimmt dort ein hochbedeutsames Offenbarsein Gottes wahr. Sündlosigkeit, die abseits von Gott und ohne ihn entstände, ist ebenso widersinnig als Gemeinschaft mit Gott abseits von Gott. Beide Begriffe fallen der Sache nach zusammen, da der eine nur positiv benennt, was der andre negativ ausdrückt, der eine aus sagt, wogegen sich Jesus verschloß, der andre, wofür er sich öffnete. Das Nichtkennen des Bösen und das Kennen Gottes, das Nichtwollen der Sünde und das Wollen des göttlichen Willens sind reell nicht voneinander lösbar, sondern ergeben eine und dieselbe Lebensgestalt. Damit aber, daß uns Gott an Jesus als Geber der Sündlosigkeit offenbar ist, ist uns Jesu Gottheit in der That noch nicht wahrnehmbar gemacht. Denn so haben wir ihn bloß als den Empfänger einer göttlichen Wirkung und Gabe vor uns. Daß er aus Gott den guten Willen und den Verschluß gegen den bösen Willen empfängt, hebt unsern Blick noch nicht über die menschliche Lebensstufe empor.

Halten wir uns den Sinn und Ernst der Frage in voller Deutlichkeit gegenwärtig. Nicht das ist die Frage: ob Gott uns an Jesus offenbar sei. Das ist der gewisse Satz, der alle Formen und Stufen der Zuwendung zu Jesus trägt. Mit ihm ist jedoch für Jesus und sein Kreuz noch nichts Singuläres ausgesagt; wir haben uns damit noch nicht unter ihn gestellt, so daß er in einzigartiger Höheit über uns stände. Auch anderweitig ist Gott offenbar; auch in unserm Lebenslauf ist er es. Graß strebt aber über diejenigen Formen des Christentums, bei welchen uns Jesus nur als Beispiel, Anregung und Anlaß zum Glauben dient, hinaus und möchte uns helfen, „das Glauben an Jesus“ zu behalten. Deshalb ist seine, darum auch meine Frage die: ob Jesu Gottheit am Kreuze offenbar sei. Das heißt: wir fragen nach der Relation der Gottheit zum Ich Jesu, nach der Art und dem Maß seiner Geeinheit mit Gott. Wir fragen, ob wir ihn nach unserm eignen Lebensstand zu deuten haben, ob dasjenige religiöse Verhältnis, das wir selbst besitzen, auch für ihn zutrifft, so daß wir uns neben ihn, ihn neben uns zu setzen haben, oder ob die Relation Gottes zu ihm von unsrer Gottesgemeinschaft wesentlich und qualitativ verschieden sei und eine Geeinheit setze, welche ihm Einwesenheit mit Gott gewährt und dadurch den Gottmenschen schafft. Nehmen wir an ihm nur Funktionen wahr, die

auch uns aufgegeben und gegeben sind, dann ist die Frage im erstern Sinn entschieden; übt er dagegen aus, was Gottes ist und nicht der Kreatur zusteht, auch nicht in der höchsten Verklärtheit ewiger Lebendigkeit, dann ist die andere Antwort zur Gewißheit gebracht. Die beiden zur Vergleichung gebrachten Antworten wenden sich nach der entgegengesetzten Seite. Gottes Gemeinschaft genießen: damit ist nicht mehr genannt, als was auch uns zusteht; Gott genugthun, damit ist etwas genannt, was allein Gott zusteht.

Als Graf sein Resultat formulierte, hat auch er dies dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er dort zwei Sätze nebeneinander stellt. „Auf die Frage: warum konnte uns nur der Tod des Gottessohns erlösen? soll die Antwort gegeben werden: weil Christus nur als Gott imstande war, die Gottverlassenheit, welche er in seinem Todesleiden zu empfinden bekam, aufzuheben in die ungestörte Gottesgemeinschaft kraft seines ewigen Zusammenhangs mit Gott.“ Hier ist von Jesu eignem Anteil an Gottes Lieben die Rede; er hatte im Todesleiden die Gottverlassenheit zu empfinden; demgemäß ist auch die ungestörte Gottesgemeinschaft, in welche er jene aufgehoben hat, die seinige. Darauf folgt unvermittelt ein zweiter Satz: „Vermöge seiner Gottheit hat Christus die Störung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde beseitigt und die Erlösung im Sinne der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft vollzogen.“ Daß Jesus „die Störung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott beseitigt hat“, heißt nicht nur: er habe dies in seinem eignen Lebensstand erreicht und dadurch, daß er, der Mensch, aus der Gottverlassenheit emportrat, an sich selbst die Gemeinschaft eines Menschen mit Gott bewirkt. Wir sollen bei der „Erlösung“ offenbar nicht nur an Jesus denken, nicht nur daran, daß er die Not der Gottverlassenheit hinter sich ließ, sondern an die unsrige. Damit ist freilich das Bild vollständig verändert. Denn damit, aber auch erst jetzt ist unser Blick auf die Stelle gerichtet, die für die Bejahung der Gottheit Jesu entscheidend ist. An der Stelle, auf die alles ankommt, darf aber eine Lehrform, die brauchbar sein soll, nicht schweigen; hier darf sie keine Lücke lassen, die leer und finster bleibt. Warum ist Jesu Gottesgemeinschaft nicht bloß die seinige? warum wird sie die meinige? Warum ist dadurch, daß er jenseits der Gottverlassenheit steht, auch mein Standort über alle Gottverlassenheit emporgehoben, und dadurch, daß er sich in der Gemeinschaft mit

dem Vater befindet, diese mir vermittelt und zur Gewißheit gebracht? Wenn Jesus der Geber der Gottesgemeinschaft für uns ist, dann freilich hat er Gottheit, weil niemand Gottesgemeinschaft giebt als Gott. Dieselbe haben ist die menschliche, dieselbe geben die göttliche Funktion. Während die Frage, wie es sich mit Jesu Gottheit verhalte, offen bleibt, solange uns Christus am Kreuz nur als Empfänger der Gottesgemeinschaft erscheint, ist sie zur Bejahung gebracht, sowie er uns in der Kreuzesgestalt als ihr Geber erkennbar geworden ist.

Bei den Aussagen der Kirche über die Gottheit des Gekreuzigten liegt das sie unterscheidende Merkmal nicht darin, ob Jesus uns die Gemeinschaft mit Gott bereitet habe; dies ist vielmehr der allen gemeinsame Obersatz. In Differenz treten sie dadurch, daß sie darüber Auskunft geben: wie und wodurch Jesu Kreuz uns die Gottesgemeinschaft verschafft habe. Origenes hat in seiner Weise aufgezeigt, wie uns Jesu Kreuz in dieselbe versetzte: dadurch, daß das Kreuz das Ringen des Satans mit der Gottheit herbeiführt, bei welchem dieser geschlagen wird. Dadurch, daß das Kreuz den Teufel in die Ohnmacht setzt, setzt es uns in die Gemeinschaft mit Gott. Ebenso hat Anselm in seiner Weise darüber Auskunft gegeben, wie Jesu Sterben uns die Gemeinschaft mit Gott erwirbt, dadurch, daß der Sohn sterbend den Schimpf tilgt, den wir sündigend auf Gott werfen, womit er die Voraussetzung dafür geschaffen hat, daß wir zur Gemeinschaft mit Gott zugelassen werden. Mögen diese Antworten dürftig sein und nicht ins volle Evangelium greifen: es sind doch immerhin Antworten. Würden wir dagegen aus der Kreuzeslehre ausschalten, wie aus Jesu Gemeinschaft mit Gott die unsrige wird, wüßten wir über den Gekreuzigten nur zu sagen, daß er sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott erhielt, so hätten wir die Antworten der Alten durch Schweigen ersetzt, d. h. nicht ersetzt.

Auch diese reflektierten gelegentlich auf das, was Jesus durch sein Gottsein für sich selbst im Leiden empfangen habe, daß er an seiner Gottheit den Erzeuger seiner Leidensfähigkeit gehabt habe, im doppelten Sinn, daß sie ihn befähigte, Schwereres zu leiden, als was ein Mensch leiden kann, und weiter befähigte, diesen übermenschlichen Schmerz zu ertragen, ohne daß er selbst an ihm zerbrach. Aber keiner von ihnen war der Meinung, er habe damit die Frage nach Jesu Gottheit beantwortet. „Warum,

fragt der Heidelberger Katechismus, muß unser Mittler und Erlöser wahrer Gott sein? Daß er aus Kraft seiner Gottheit die Last des Jornes Gottes an seiner Menschheit ertragen möchte.“ Gott setzt hienach in Jesus Menschheit und Gottheit in die Wesenseinheit, weil Jesus die Last des göttlichen Jorns ertragen soll und damit er dies vermöge. Das galt aber den Theologen des Katechismus niemals als die ganze und für sich schon zureichende Antwort, sondern sie fahren fort: „und uns die Gerechtigkeit und das Leben erwerben und wiedergeben möchte.“ Dieses Erwerben und Geben der Gerechtigkeit und des Lebens, das ist ihnen die gottheitliche Funktion des Gekreuzigten, der alles Vermögen zu leiden, das er für sich selbst durch sein Gottsein hat, dient. Jenes Ertragen des göttlichen Jorns geschieht nur darum und ist ihnen nur darum die That seiner Gottheit, weil mit ihm dieses Erwerben und Geben geschieht. Dieses ist deshalb mit der Leidenfähigkeit des Christus identisch, weil der Wille Gottes, „daß seiner Gerechtigkeit genug geschehe,“ erfüllt werden muß, d. h. wir erhalten die Antwort Anselms in der in der Reformationszeit üblichen Form, nichts als diese und diese ganz.

Wie unterscheidet sich hievon das, was bei Graß als Lehrform vorgeschlagen ist? Jesu Verbleiben in der Gemeinschaft Gottes durch die Gottverlassenheit hindurch steht dem Ertragen des göttlichen Jorns, der Anschluß unsrer Gemeinschaft mit Gott an die seinige dem „Erwerben und Wiedergeben der Gerechtigkeit und des Lebens“ parallel. Doch darin unterscheiden sich beide Formeln, daß die alte das zweite Element der Aussage: Christi Erwerben und Geben, in die Kreuzesthat einschließt als durch diese geschehen und vollbracht, die neue dagegen dieses von ihr absondert und die Bejahung der Gottheit Jesu ohne die Wahrnehmung seiner Gnade begründen will, so daß diese als etwas andres und zweites neben dem Kreuze Jesu steht. Dadurch ist aber gerade das aus der Betrachtung ausgeschieden, was allein die Bejahung der Gottheit Jesu zu begründen vermag.

Was soll uns nötigen, unsern Blick in dieser Weise zu verengen, und nur das eine fest zu halten von dem, was die Betrachtung der Alten zusammenfaßt? „Es erscheinen hier, hören wir, zwei ganz heterogene Vorstellungen kombiniert, von denen jede für sich, wenn sie stichhaltig ist, genügen müßte, um die Notwendigkeit der Gottheit Christi für den Heilswert seines Todes

nachzuweisen. Der Gedanke, daß Christi Gottheit seinen Leiden den nötigen Wert verleiht, hat mit dem andern, daß Christi Gottheit seiner Menschheit die Kraft gebe, das sühnende Leiden zu erdulden, nichts zu thun“ (S. 193).

Kraft hier, Wert dort — sind das heterogene Begriffe, die keinerlei Band aneinander knüpft? Wer kann eine That — und von einer solchen reden wir und erst noch von einer That Gottes — konkret auffassen, ohne auf beides zu achten, auf die Kraft, durch die sie wird, und auf den Wert, der durch sie wird? Kraft verleiht die Gottheit; dächten wir noch klar, wenn wir uns die Frage verböten: warum? wozu? zu welchem Erfolg? Die hier sich bethätigende Kraft ist Gottes; so wirkt sie nicht ziellos und blind, sondern erzeugt ihren Erfolg und Wert. Wert gewährt sie; würde diese Aussage nicht sinnlos, wenn wir die Frage unterließen: für wen? und welchen? Jeder Wert erfordert einen Jemand, dem derselbe wertvoll ist. Dieser Jemand, dem Jesu Kreuz wertvoll wird, war für die Theologen des Katechismus Gott, dessen Gerechtigkeit dadurch genug geschieht; hernach und deshalb ist es auch wertvoll für uns. Wie entstehen Werte für Gott? Sollen sie ohne Gottes Kraft entstehen? Daß die Gottheit Jesus ins Leiden führt und in demselben erhält, und daß sie demselben den Erfolg gewährt, Gottes Ehre und Freude und der Grund seiner Gnade für uns zu sein, ergiebt ein untrennbar geeintes Geschehen, und sowie die Alten in der Überzeugung standen, diese Geschichte habe sich wirklich ereignet, waren sie in der That zu dem Urteil berechtigt: um das zu vollbringen, um Gottes Zorn zu ertragen und seiner Gerechtigkeit genug zu thun, „mußte“ Jesus Gottheit haben. Sie wußten aber wohl, warum sie nicht bloß auf Gottes Kraft hinwiesen, die Jesus das Leidensvermögen gab, sondern auf deren Ziel und Ertrag, auf das, was die Gotteskraft „erworben hat und wiederbringt“. Denn eine Kraft, die uns staunend fragen läßt: wozu? ist nicht als Gotteskraft offenbar; als solche ist sie offenbar im Wert, den sie erzeugt. Auch wußten sie wohl, weshalb sie nicht allein auf denjenigen Wert hinwiesen, den Jesus für sich selbst gewann, daß er selbst im Leiden erhalten blieb, sondern auf denjenigen Wert, der hier für Gott, daher auch für uns entstanden ist. Denn nicht darin, daß Jesus selbst im Leiden nicht untergeht, ist seine Gottheit offenbar, sondern darin, daß sein Kreuz wertvoll

und wirksam ist vor dem Vater für die Welt. Über dies zu schweigen, erschien allen Alten, nicht erst den Reformations-theologen, als Verweigerung der Auskunft, was es mit der Gottheit des Gefreuzigten sei, und darin hatten sie recht.

Oder trifft sie der Vorwurf, daß sie mit neugieriger Frage und verwegener Theoriebildung die Grenzen des apostolischen Worts überschritten? Ist nicht solche Schweigsamkeit in der Lehre vom Kreuz durch die vielfache Analogie der neutestamentlichen Sätze gedeckt? Wie oft gehn diese von dem, was Christus für sich selbst erwarb und als seinen eigenen Anteil an Gottes Herrlichkeit besitzt, scheinbar völlig unvermittelt und mit rascher Anwendung zur Gemeinde und dem einzelnen Glaubenden hinüber in der Voraussetzung, es bedürfe zur Erkenntnis der Gabe Jesu keine andere Einsicht als die, welche erfasst, was Jesus ist. Galt es Paulus nicht als ausreichend zur Begründung der Auferstehungsgewißheit, daß wir wissen, Jesus sei auferstanden, und nimmt er nicht die Erkenntnis, daß wir gerechtfertigt sind, ebenso unmittelbar aus Jesu Kreuz? Hängt nicht für Johannes die Soteriologie völlig an der Christologie, so daß die Wahrnehmung unsers Erlöstseins für ihn mit der Erkenntnis Christi zusammenfällt? Gibt uns demgemäß das Neue Testament nicht das Recht, von der Gottesgemeinschaft, die wir an Jesus wahrnehmen, unmittelbar zu der unsrigen hinüberzusehn, und daran, daß er selbst in diese sich erhebt, die Gewißheit zu schließen, daß auch wir in sie erhoben sind?

Aber dieser scheinbar unvermittelte An- und Einschluß der Glaubenden in das, was Jesus hat, beruht bei den Aposteln darauf, daß sie beständig als die stetige Prämisse ihres Denkens das gottheitliche Sein und Wirken Christi vor Augen haben. Man nehme dem Paulinischen Jesus die Funktion, der Wirker des göttlichen Werks und der Geber der Gottesgnade zu sein, nehme ihm sein Herrsein über allen, seine Stellung als Haupt, welches den Leib belebt und regiert, seine von Raum und Zeit freie Ubiquität, kraft deren er allen, die an ihn glauben, das Sein in ihm gewährt und im Geist in ihnen ist, und seine eschatologische Majestät, kraft deren er als Besieger aller Feinde und Verflärer aller Wesen die ganze Kreatur unter sich hat und durch sich mit dem Vater eint, und erwäge, ob damit jene Schlüsse nicht zerfallen und jene Übergänge noch denkbar seien, durch

welche für ihn jeder Blick auf das, was Christus ist, zur Gewißheit seiner eigenen Gottesgemeinschaft wird. Oder man löse vom Johanneischen Christus das Gottsein ab, sein Entstandensein aus dem Wort, seine Gegenwart bei allen, die in die Welt kommen, als das sie erleuchtende Licht, sein Eigentumsrecht an alle, die aus der Wahrheit sind, sein Einssein mit allen, die ihm glauben, sein allmächtiges Geben, durch welches er Leben schafft: bleibt an dieser Subtraktion etwa sein Glaubensstand unberührt? Damit ist die Johanneische Soteriologie zerfallen und das, was seiner Heilsgewißheit den Grund und Inhalt giebt, entfernt.

Wir aber untersuchen, warum uns die Kreuzesthat nicht bloß als That des Menschen gelte, fragen, warum unser Christusbild über dem Menschenbild steht, auch über dem des sündlosen Menschen. Anders verhält es sich mit der Aussage dessen, der aus seiner Gewißheit heraus als Zeuge spricht und von ihr getragen mit raschem Blick ihr alles unterstellt, was sie umspannt, anders mit der Aussage dessen, der jene Gewißheit zu begründen hat. Wird die Frage gestellt, dann wird die Antwort notwendig. Stellen wir sie, so thun wir, was die Kirche, seit sie Theologen hat, beständig that, müssen nun aber auch Auskunft geben, weil ein Fragen, das mit Schweigen schließt, seines Zwecks verfehlt.

Zur Verständigung ist erforderlich, daß wir uns dessen bewußt sind, wohin wir unser Fragen wenden und unser Auge gerichtet halten, damit es uns die Überzeugung zuleite.

Wir reden von Jesu Kreuzesthat, von einer vollendeten Geschichte, die in einem reichen, sein Wahrheitszeugnis in sich selbst tragenden Wort der Vergangenheit enthoben und für alle Zeiten, auch für uns, vergegenwärtigt ist. Es scheint keine Unsicherheit darüber entstehen zu können, wohin unser Auge zu sehen, unser Fragen sich zu wenden hat, eben hin zu seinem Objekt, das sich in seiner selbsteigenen Realität uns zur Wahrnehmung darbietet und durch sich selber sichtbar macht, was göttlich an ihm ist.¹⁾

¹⁾ Die Unterscheidung zwischen dem, was menschlich und was göttlich ist, ist uns mit derselben Sicherheit möglich, wie wir am Sinnesbild unterscheiden, was Tier oder Mensch, Ding oder Person leistet. Wie wir das, was unter unserm Lebensstand bleibt, sicher von demselben abscheiden, so auch das, was über demselben steht.

Unser Fragen kann sich jedoch auch nach innen wenden und an uns selbst gerichtet sein, an das, was wir als Gewißheiten in uns tragen. Diese werfen ihre Strahlen auf alles, was sich unserm Auge zeigt, weshalb es uns zur steten Aufgabe wird, uns deutlich zu halten, in welches Verhältnis sich das Objekt zu unserm Überzeugungsbesitz stellt, was dieser uns als Organ zu dessen Aneignung darbietet, wie er das ihm vorgehaltene Bild erfäßt und formt. Ob wir in unsern Gegenstand hineinschauen, oder in uns selbst hinein, ergiebt einen wesentlichen Unterschied, und der Wahrheitswert unsrer Gedanken ist davon abhängig, daß wir uns vorhalten, wohin unser Auge sieht.

Zwar fahren die beiden Bewegungen unsers Denkens, obgleich sie unterschieden sind, niemals so auseinander, daß keine Bindglieder mehr von der einen zur andern hinüberleiteten. So treu und ernst wir uns an unsern Gegenstand ergeben, es ist doch immer unser Auge, das ihm zur Erfassung dient, und sowie nicht einzig der Sinnesapparat in Frage kommt, tritt ein inwendiger Erkenntnisbestand an diejenige Stelle, welche das Sinnesorgan im natürlichen Prozesse hat. Ob und was wir am Geschied Jesu als Gottes Manifestation wahrnehmen, hängt davon ab, daß und wie wir uns Gottes bewußt sind; Art und Macht dieses Bewußtseins ist für das Ergebnis unsers Wahrnehmens bedeutungsvoll. Wiederum erwächst unser eigener Überzeugungschatz niemals aus der spontanen Kraft unsrer eignen Vernünftigkeit; wir bedürfen des gegebenen Stoffs, damit sich zum Bordersatz ein Nachsatz füge, und nur die neue Beobachtung verschafft unsern Gedanken die Mehrung und Erweiterung. Immer aber bleibt es für ein klares Denken Pflicht, dieses Unterschieds sich bewußt zu sein und zu wissen, an welcher Stelle es seine Begründung hat.

Wir sahen auf den Gekreuzigten und fragten ihn, ob und wie seine Gottheit an ihm offenbar sei. Wir sahen ihn aus der Gottesgemeinschaft heraus und wieder in sie eintreten. Doch das trägt das Urtheil noch nicht, daß ihm Gottheit eigen sei. Als Beobachtung gefaßt zerfloß uns die vorgeschlagene Formel; denn ihr Grund hält nicht, was er begründen soll. Doch damit ist sie nicht entkräftet. Hat sie ihren Grund nicht in ihrem Gegenstand, so kann sie denselben doch inwendig in uns haben in dem, was anderweitig als Erkenntnis in uns steht.

So ist bei Graß die Formel gestaltet; sie ist von einer ohne sie und vor ihr vorhandenen Gewißheit umfaßt, die jenseits der Untersuchung bleibt, als unbewegt durch deren Verlauf. Da wir nicht nach dem ganzen Sinn und Grund des Urteils fragen, durch welches wir Jesu Gottheit bejahen, sondern nur nach dem Anteil seiner Gottheit an der Kreuzesthat, ist uns sein Gottsein schon anderweitig gewiß; aber auch dann bleibt es für uns eine Aufgabe, daß wir uns verdeutlichen, was es für Jesu Leiden bedeutet habe. Wir sehen deshalb weg von allen gottheitlichen Funktionen Jesu, die jenseits seines Kreuzes stehn, lassen es verdeckt, wie aus Jesu Gottesgemeinschaft die unsrige wird — wir wissen, daß es so ist und wie dies geschieht — und messen einzig, was sich aus dieser unsrer Überzeugung für Jesu Passion ergibt. Das in die neue Formel gefaßte Ergebnis besagt, daß wir dort die Gottheit Jesu nicht wahrnehmen. Zwar vollzieht auch dort Gottes Gnade und Macht sichtbar ihr Werk. Daß aber diese Gnade und Macht Jesu Eigentum sei, daß sie sein Ich konstituiert und in seinem Wollen und Handeln wirksam sei, das bringt uns das Kreuzesbild nicht zur Erkenntnis. Es zeigt uns Jesus nur in seiner Gleichgestaltung mit uns, und was wir Göttliches an ihm sehen, ist dem vergleichbar, was als Gottes Gabe auch uns selbst sich zu eigen giebt. Weil wir aber anderweitig, z. B. aus dem Werk des Erhöhten oder aus dem apostolischen Worte, wissen, daß Jesus Gottheit hat, z. B. wissen, daß er nicht nur Gottesgemeinschaft für sich erhielt, sondern auch uns sie verleiht, deshalb sind wir berechtigt, auch in dem, was am sterbenden Jesus göttlich ist, seine Gottheit wirksam zu sehn und seine Erhaltung bei Gott nicht auf eine Gnade zurückzuleiten, welche in Analogie mit unsrer Gotteskindschaft bliebe, sondern auf seinen einzigartigen Wesensverband mit Gott.

Graß ließ uns nicht im Zweifel, welche Gewißheit wir an die Betrachtung des Kreuzes heranzubringen hätten. „Warum,“ fragt er beharrlich, „konnte uns nicht auch ein Mensch erlösen?“ Oder, sachlich identisch: „warum ergiebt sich aus dem Heilswert des Todes Jesu die Notwendigkeit seiner Gottheit?“

Hier wird uns als Gewißheit in die Seele gelegt: wir seien erlöst, durch Jesus erlöst, ja sogar durch Jesu Tod erlöst. Den Heilswert seines Todes sollen wir erkannt haben; nur das wird zur Frage: ob er dies nicht nur als Mensch gethan habe, ob dazu Gottheit nötig sei.

Eine wunderliche Frage! Ein Mensch soll uns erlöst haben! Liegt nicht darin ein Widerspruch? Erlösen ist die Gottesthat, die gottheitliche Funktion. Ein Mensch erlöst mich, das heißt: ein Mensch macht sich mir zu meinem Gott; ein Mensch giebt mir mein Leben, wird mir zur Wurzel meiner Ewigkeit, steht über mir als mein Herr und legt in sein Wollen die mich gestaltende Macht, so daß sein Vergeben mich freispricht, sein Lieben mich beseligt, sein Gebot mich regiert, seine Gemeinschaft meines Daseins Inhalt ist. Ein Mensch erlöst mich, heißt also: Gott ist für mich verschwunden, hat auf mich verzichtet und ich auf ihn; Religion als Gottesdienst giebt es nicht; wir bringen es nur zum Menschendienst.

Kommt hiebei etwa ein willkürlich bemessener, vielleicht über-
spannter Erlösungsbegriff zur Verwendung? Was seinen Inhalt bildet, ist ihm durch das gegeben, was unsern Schaden ausmacht. Ist dieser etwas Partielles, dann ist auch das, was uns Erlösung bringt, eine Gabe von begrenztem Wert und unsre Verbundenheit mit dem Erlösenden nur partiell. Für das Bedürfnis, das wir selbst nicht decken können, sind wir an ihn gebunden, in allen übrigen Anliegen von ihm frei und gegen ihn selbständig. Fehlen uns dagegen nicht nur einzelne Stücke zur normalen Lebensgestalt, besteht unser Gebrechen nicht darin, daß uns hier ein Gedanke fehlt und dort eine Willensbewegung, hier ein Vermögen versagt ist und dort ein Vollbringen mißlingt, sondern umfaßt unser Defekt die Einheit und Totalität der Persönlichkeit und darum alle ihre Verhältnisse, nach oben und unten, nach innen und außen, stehn wir falsch zu Gott und falsch zum Teufel, falsch zur Natur und falsch zu den Menschen, gebricht es uns an allem, an der Wahrheit wie an der Güte, am Willen wie an der Macht, an der Liebe Gottes wie an der Liebe der Menschen und an der Hilfe der Natur, dann freilich ist Erlösung ein uns central und total bestimmender Akt, durch welchen wir dem, der uns erlöst, vollkommen verbunden sind. Wie diese Frage durch den Thatbestand des Menschenlebens und das Schriftzeugnis entschieden wird, liegt hell am Licht. Und wenn es nun doch ein Mensch ist, der uns erlöst, so hat sich eben dieser Mensch zu unserm Gott gemacht!

Oder läßt sich die Erlösungsgnade dadurch als etwas Begrenztes fassen, daß wir sie nur gegen die Hemmungen richten,

unter denen wir leiden, während sich die positive Entfaltung unsrer Lebendigkeit als zweites und selbständiges davon abhobe? Zerbricht der Erlöser die Ketten, in denen wir gebunden sind und nachdem uns die freie Bewegung wiedergegeben ist, gehen wir nun hin zu Gott? Bei Origenes steht ja der Gedanke so: was uns hemmt, ist die Allgewalt des Teufels; der Sohn Gottes zerbricht diese; nun sind wir frei. Und auch Anselm bis in die protestantischen Formierungen seines Gedankens hinein, ist von diesen Traditionen berührt: was uns hemmt, ist Gottes Unwille, der ihn uns unnahbar macht; ist dieser beseitigt, so sind wir frei und kommen nun zu Gott. Könnte diese vorbereitende Leistung vielleicht ein Mensch besorgen, weil diese ja nur ein Durchgang wäre hinauf in die Gemeinschaft mit Gott selbst? Doch die unwahre Abstraktion, mit der solche Theorien arbeiten, liegt wieder auf der Hand. Sie träumen von einer Bosheit, die anders verschwände als durch Güte, von einem Tod, der sich anders aufheben ließe, als durch Leben, von einem Teufelsdienst, der anders überwunden werden soll, als durch Gottesdienst, von einem Zürnen Gottes, das anders zum Ende käme, als durch sein Lieben. Der Thatbestand des Menschenlebens wie das Schriftzeugnis protestieren gegen solche Träume und heben den Erlösungsakt hinauf in die Erhabenheit einer Schöpferthat, durch welche „die neue Kreatur“ entsteht. Und gleichwohl soll uns, obwohl wir uns erlöst wissen und Jesu für unsre Erlösung danken, dennoch die Frage geblieben sein: „konnte uns nicht auch ein Mensch erlösen?“

Mildern wir den Gedanken: nicht das sei gemeint, daß der Mensch in seiner eignen Kraft erlöse, sondern der Mensch in Gottes Auftrag als Gottes Bote und Organ. Dann haben wir die Zweifelhait der Wirker, zunächst vor uns den Menschen als den Erlösung gebenden, darüber den ihn beauftragenden Gott. In dem Maß als der Mensch selbstthätig gedacht wird, in dem Maß wird er dadurch zu unserm Gott; in dem Maß als die Aktion dagegen Gott verbleibt, hört der Mensch auf, unser Erlöser zu sein. Gerade dazu, damit hier keine Unsicherheit und Zweideutigkeit offen bleibe, ist der Satz von der Gottheit Jesu da. Er giebt uns die Verhältnissbestimmung, die wir sofort bedürfen, sowie von der Erlösung durch den Menschen Jesus die Rede ist. Er sagt aus, daß uns freilich ein Mensch erlöst hat, doch nicht

so, daß wir dadurch Gott verlören und anstatt Gottes einen Menschen zum Gott erhielten, sondern so, daß in dem uns erlösenden Menschen Gott uns erlöst, weil diesem Menschen das Gottsein gegeben ist.

Es giebt somit hier nicht zwei Fragen: nach Jesu Gottheit und nach unsrer Erlösung durch ihn, sondern diese beiden Fragen sind eins. Man kann nur fragen: ob der Mensch Jesus Gott und wir durch ihn erlöst seien, oder ob Jesus sei, was wir sind, und wir also nicht durch ihn erlöst seien. Dagegen läßt sich die Frage nicht spalten, so daß wir bejahen könnten: wir seien durch ihn erlöst, und doch noch fragen dürften: ist er nicht bloß Mensch? So zerfällt die Frage in einen Selbstwiderspruch, weil sie durch die Aussage, wir seien durch Jesus erlöst, Jesu Gottheit bejaht, während sie dieselbe im selben Atemzug als fraglich setzt.

Deshalb regt sich die Frage in dieser Form auch nicht in der kirchlichen Lehrarbeit, weil die Alten in der Erlösung immer sofort die Gottesthat, im Erlöser den Gott seienden sehn. Nicht das hat sie zur Verwunderung und Frage getrieben, daß Gott unser Erlöser sei und nicht bloß ein Mensch, sondern: warum es nicht Gott allein thue, warum es der Mensch Jesus thue, darnach fragten sie; nicht: ob mehr als eines Menschen Werk zu unsrer Erlösung erforderlich sei, sondern: warum Gott uns dieselbe als eines Menschen Gabe gewährt habe. Nicht dazu heißt uns Origenes bedenken, daß zuerst, damit wir Erlösung empfangen könnten, der Satan zertreten werden müsse, um uns zu zeigen, daß nur Gott unser Erlöser zu sein vermöge, sondern dazu, damit wir begriffen, weshalb der Mensch dieses Gotteswerk auszurichten hatte, weil ihm der Mensch als das geeignete Werkzeug zur Überwindung des Satans erschien. Ebenso wenig heißt uns Anselm deshalb das unermessliche Gewicht der menschlichen Schuld und die Notwendigkeit einer Gott bereiteten Genugthuung erwägen, um uns damit zur Erkenntnis zu verhelfen, daß Gott allein imstande sei, unser Erlöser zu sein, sondern auch hier giebt Jesu Menschsein der Forschung den Trieb, und wir sollen verstehen lernen, weshalb einzig der Gottmensch befähigt war, das Erlösungswerk auszurichten. Damit bleiben sie den lehrhaften Aussagen des Neuen Testaments parallel, für die, sofern sie über die Bezeugung der Gottesherrlichkeit Jesu hinausgehen und, Fragen beantwortend, Anstoß hebend, in die Erläuterung seines

Werks eintreten, auch nicht Jesu Herrlichkeit, sondern seine Erniedrigung, nicht sein Geeintsein mit dem Vater, sondern sein Anteil an unserm Lebensmaß zum Problem geworden ist. Daß im Fleische Jesu ein Anstoß liegen könne, daß es ein „Ärgernis des Kreuzes“ gebe, empfanden die Apostel tief; daß die Herrlichkeit Jesu ein Ärgernis sei und uns seine Verbundenheit mit dem Vater entbehrlich scheinen könnte, daß wir in der dankbaren Gewißheit des Erlöstseins stehn und doch von ihm nichts als des Menschen Art und Werk begehren könnten, das lag nicht in der Apostel Blick.¹⁾

Zu einer solchen auf den Kopf gestellten Frageform kann es nur dann kommen, wenn wir unser Fragen bloß nach innen kehren, nicht hinaus zum Geschehenen, nur einwärts auf unser „christliches Bewußtsein“ hin. Diesem steht fest, wir seien durch Christus erlöst,²⁾ und nun wird aus dieser Gewißheit ein Obersatz, dessen Konsequenzen man sucht. Was müssen wir, fragen wir dann, deshalb weil wir durch den Gekreuzigten erlöst sind, von ihm aussagen? Weil aber jedermann durch das Evangelium auf Jesus verwiesen ist, sehen wir uns nachträglich auch seine Passionsgeschichte an und suchen an ihr die Stelle, an der wir sie unserm Obersatz anzugliedern vermögen, suchen nun einen Punkt, an welchem Jesu Gottsein aus seinem Kreuz herausleuchte. Deshalb hat es auch auf diesem Standpunkt nichts Störendes, wenn sich an Jesu Kreuzesthat seine Gottheit nicht erkennbar macht. Sie steht ja fest, ist schon damit von uns gewußt und ausgesagt, daß wir uns durch ihn erlöst wissen. Es wird darum,

¹⁾ Es war auch schon in der Umgebung Jesu so; der Anstoß bezog sich auf seine Niedrigkeit, auf sein Menschsein und Schwachsein. Auch wenn der Anstoß sich auf das Göttliche bezieht, welches er sagt und thut, auf sein Vergeben, auf seine Freiheit vom Gesetz zc., richtet er sich stets darauf, daß er, der Mensch und erst noch der mehr als andre machtlose Mensch, solches sage und thue. Nicht das hieß das Synedrium Gotteslästerung, daß der Christus zur Rechten der Kraft Gottes sitze, sondern dies, daß Jesus in seiner Menschlichkeit und Gebundenheit die Gottesmajestät von sich aussage. Israels Hoffen war immer auf Theophanie gerichtet, auf eine Erlösung, die Gottes That sei, und in dem Maße, wie sich das messianische Hoffen vom Gottesbewußtsein schied, verdarb dasselbe.

²⁾ Wie es sich mit diesem Sicherlöstwissen verhalte, bei dem noch offen bleibt, was wir am Gekreuzigten haben, bedarf natürlich ebenfalls klarer Überlegung. Sie würde uns hier jedoch von Jesu Werk abführen, hinüber zur Erörterung des subjektiven Christenstands.

und auf diesem Standort mit Recht, alles Göttliche, was wir am sterbenden Jesus sehen, der Gottheit Jesu beigelegt.

Nachdem der logische Wert der Formel gemessen ist, ordnen sich nun die verschiedenen Sätze über Jesu Kreuz so: Während die ältern Antworten uns die Gottheit Jesu in seinem Sterben als wirksam beschreiben, da sie durch das Kreuz die Gnadengabe schafft, dort in der Überwindung des Teufels, hier in der Stillung des göttlichen Unwillens, verneint die dritte Antwort, daß dem Sterben Jesu selbst Erlösungsmacht eigne, und sagt aus: Jesu Gottheit sei jetzt darauf konzentriert, seine eigne Persönlichkeit zu erhalten, während sie nach außen ruht.

Alle drei Thesen sehen die Gottheit Jesu wirksam in der Überwindung eines Hemmnisses, das unsrer Erlösung widersteht. Nach den alten Thesen lag dieses Hemmnis nicht im Christus, sondern entweder unten im Teufel, dessen Regiment zuerst zerstört sein muß, ehe wir ins Leben treten, da wir durch unsre Abhängigkeit von ihm verderben, oder oben im Unwillen Gottes gegen die, die sein Gesetz brechen, der zuerst überwunden werden muß, da uns nicht geholfen werden kann, wenn uns nicht verziehen wird. Nach der dritten These liegt das Hemmnis, welches die Gottheit Jesu überwindet, in Jesus selbst, in dem, was ihn in die Gottverlassenheit herunterzieht, und ihr Wert besteht darin, daß sie uns am Kreuz und durch dasselbe den künftigen Geber der Gottesgemeinschaft bereitet, dadurch, daß sie ihn selbst in derselben erhält.

Nach Origenes offenbart sich das Gottsein Jesu am Kreuz durch dessen kosmische Wirkung, dadurch, daß der Teufel aufgehört hat, Weltregent zu sein, ebenso nach Anselm, dadurch, daß Gottes Strafen von ihr abgewandt sind. Nach der dritten These offenbart sich Jesu Gottheit am Kreuz noch nicht in einer Wandlung des Weltbestands; Gott, Mensch und Teufel bleiben, was sie waren; was neu wird, ist Jesu eigner Lebensstand, dadurch, daß für ihn die Gottverlassenheit vergeht.

Darum schien den Alten, weil sie am Kreuze die gebende, schaffende Gnade wirksam sahn, Jesu Gottheit an demselben offenbar. Weil diese für die dritte Betrachtung am Kreuze noch nicht zum Geben und Wirken kommt, ist sie für sie dort nicht offenbar, sondern ihre Bejahung wird zum Postulat, das in dem, was wir an uns selbst wahrnehmen, seine Begründung suchen muß.

Das Problem, das durch die Arbeit meines Vorgängers gestellt ist, ist somit das: liegt im Kreuze Jesu der Grund zur Bejahung seiner Gottheit, oder ist er dort nicht zu finden, sondern anderswo zu suchen?

War die Gewohnheit der Kirche berechtigt, die bei ihrem Urteil über Jesus zuerst auf das Kreuz zu schauen pflegt? Daß es dem Problem nicht an innerem Gewicht fehlt, liegt auf der Hand; hören wir zunächst, was bei den Aposteln über die Frage zu lernen ist.

2. Der Anteil der Gottheit Jesu an seinem Tod nach den Aposteln.

„Die Schriften des Neuen Testaments enthalten keine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung der Gottheit Christi für den Heilswert seines Todes. Gottheit und Tod Christi werden hier noch nicht in Beziehung zu einander gesetzt.“

Das läßt sich so lange sagen, als unser Fragen durch die scholastischen Gesichtspunkte beherrscht ist. Wenn wir Jesu Person in ihre Bestandteile zerlegen, sodann aus diesen wieder zusammensetzen, demgemäß uns bemühen, jedem Stück seine besondere Aufgabe zuzumessen und an der Kreuzesthat zu bestimmen, wie viel dabei die Gottheit geleistet habe abseits von der Menschheit, wie viel die Menschheit abseits von der Gottheit, so findet unser Fragen zu den Aussagen der neutestamentlichen Lehrer die Beziehung nicht. Denn die Christologie, welche wir hiebei zur Verwendung bringen, ist ihnen fremd und steht zu ihrem Denken im Gegensatz. Ihr Auge ist auf ihren einen unteilbaren Herrn gerichtet; ihn hören sie in seinem Wort, nicht jetzt seine Menschheit und dann seine Gottheit, ihn sehen sie wirksam in seiner That, nicht hier seine Gottheit und dann wieder seine Menschheit. Eine solche Fassung der Frage setzt sich gerade zum wesentlichen am neutestamentlichen Christus in Gegensatz, dazu, daß an Jesus Geeinheit des Wollens und Wirkens der Gottheit und Menschheit zu sehen war. Damit, daß an seinem Sterben nicht ein besonderes Stück ausgesondert wird, was der Beitrag der Gottheit zu demselben sei, ist aber nicht verhindert, daß die Aussagen über Jesu Tod mit dem klaren Bewußtsein erfolgen, wiefern derselbe aus dem Geeintsein Jesu mit dem Vater erwächst und aus diesem seine Wirkung zieht.

„Das Wort ward Fleisch, und wir sahen seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit“ — soll der von Graß formulierte Kanon gelten, so hat Johannes Jesu Passion nicht unter diesen Satz gestellt. Das Wortsein Jesu — dies heißt bei Johannes Gottsein — hat er „zu seinem Tode noch nicht in Beziehung gesetzt“.

Das Johanneische Evangelium enthält wenig anderes als Passionsgeschichte. In Kap. 5 stehen wir schon mitten in derselben und von dort an erhalten wir gar nichts mehr als den Bericht über Jesu Todesgang. Was er seinen Jüngern war und gab, hat Johannes nur durch den Verkehr des Sterbenden mit ihnen dargestellt; was er für Israel war, zumeist dadurch beschrieben, daß er uns erzählt, wie es zu seiner Tötung kam. Doch auch schon Jesu erste Rede enthält das Wort über die erhöhte Schlange, und der Täufer beginnt mit dem Lamm Gottes. Wäre wirklich für Johannes das Gottsein Jesu an der Passionsgeschichte unbeteiligt, würde das besagen, die fundamentalen Bezeugungen des Eingangs seien einfach zu Boden gefallen, und der weitere Inhalt des Evangeliums habe sich völlig von denselben abgelöst, so daß wir uns beim Fortgang desselben nicht mehr daran zu erinnern brauchten, daß das Wort Fleisch geworden sei.

Die innere Unwahrscheinlichkeit dieses Urteils würde, auch wenn ihm einige Beobachtungen zur Seite ständen, dasselbe immer wieder schwankend machen; es bewährt sich aber an den einzelnen Aussagen, die Jesu Sterbenswilligkeit aussprechen und den Ertrag seines Todes beschreiben, keineswegs.

Gleich das erste Wort über die Erhöhung Christi, durch welche er zu dem wird, was in der Wüste für Israel die Schlange war, ist durch den Satz begründet: Niemand ist in den Himmel aufgestiegen als der aus dem Himmel Herabgestiegene 3, 13. Hierbei „das Fleisch gewordene Wort“ zu vergessen, ist nicht möglich; mit Jesu „Herabgestiegensein aus dem Himmel“ ist sein Gottsein bezeugt. Aus seinem Herabgestiegensein ist aber sein Aufsteigen abgeleitet, folgt sein Erhöhtwerden als Gekreuzigter, folgt die Verkündigung des Gekreuzigten an die Welt als dessen, bei dem unser Glaube das Leben suchen soll und finden kann.

Der Mietling kann fliehen, der Hirte kann es nicht, 10, 12. Warum nicht? Die Schafe gehören ihm, sind seine „eignen Schafe“. Daher hat er, im Unterschied vom Mietling, den Willen

und das Vermögen, sein Eigentum nicht preiszugeben, sondern für dasselbe zu sterben. Die Verbundenheit Jesu mit den Menschen, kraft deren er ihr Hirte ist und sie ihm gehören, schon ehe er sie ruft, besteht nicht unabhängig davon, daß er das Wort ist. Daraus ist aber sein dem Kreuz zustrebender Wille hergeleitet. Weil die Menschen sein Eigentum sind und er durch ein unzerreißbares Band mit ihnen verbunden ist, geht er für sie in den Tod.

Der Bericht über die Fußwaschung beginnt: Jesus wissend, daß ihm der Vater alles in die Hände gab und daß er von Gott ausging und zu Gott hingehet 13, 3. Das Gottsein Jesu ist somit für die Leidensgeschichte dem Blick des Johannes nicht entschwunden. Weil er ausging zu Gott, geht er zu ihm; weil ihm der Vater alles in die Hände gab, beugt er sich herab zum Dienst an den Seinen und bereitet ihnen die Waschung. Der von Gott Ausgegangene, unter dessen Regierung alles gestellt ist, hat Gottheit und eben deshalb, weil er sie hat, stirbt er.

Der Leser setze die Induktion selber fort; ihr Ergebnis dürfte sein: Johannes hat Jesu Tod auf sein Einssein mit dem Vater, auf sein Einssein mit den Glaubenden und auf seine Geschiedenheit von der „Welt“ zurückgeführt. Das besagt aber: sein Tod ist auf seine Gottheit begründet, weil dies alles: seine Einheit mit dem Vater und mit uns und seine Geschiedenheit von der Welt nicht in unser Lebensmaß fällt, sondern göttliche Seinsweise und Lebendigkeit ist. Sein Einssein mit dem Vater bedingt sein Sterben, weil daraus der Kampf der Welt gegen ihn entsteht; deshalb ist es unmöglich, daß die Welt ihn bei sich behalte und er anderswo seinen Ort habe als beim Vater. Sein Einssein mit den Glaubenden bedingt sein Sterben, weil es ihn in die Welt setzt und ihrem Angriff faßlich macht. Dasselbe macht es ihm unmöglich, die Seinen zu verlassen, und begründet, daß er dadurch, daß er stirbt, seine Verbundenheit mit ihnen zur Vollendung führt. Aus dem Doppelzug seiner Liebe ergiebt sich sein Geschick: zum Vater hinauf, zu den Menschen heran zieht sie ihn; daß er nicht früher und nicht anders zum Vater kommt als durch seinen Tod, das bringt jene doppelte, in sich doch völlig einheitliche Liebe als ihr notwendiges Ergebnis hervor.

Bei Paulus soll sich nichts finden, was erkennbar mache, welche Bedeutung für seinen Blick das Gottsein des Gefreuzigten hatte. „In der Gestalt Gottes bestehend entleerte er sich selbst,

erniedrigte er sich selbst, ein Gehorchender werdend bis zum Tod am Kreuz.“ Es ist nicht bedeutungslos für Jesu Gehorchen, daß er in der Gestalt Gottes war. Auf jedem Wege der Deutung, wie immer hier das gottheitliche Sein vorgestellt und zur Menschheit Jesu in Beziehung gebracht sein mag: aus Jesu Bestehn in Gottes Gestalt zieht seine Entäußerung und Erniedrigung ihre Bewunderungswürdigkeit, Einzigkeit, Wirksamkeit. „Darum“ hat ihm Gott den Namen gegeben, der ihn zum Empfänger der Anbetung für alle macht, womit die Gemeinde der Erlösten gegeben ist, in deren Anbetung er seine Verherrlichung hat; warum? Darum, weil er sich erniedrigte und gehorchte? Die Antwort ist, an den Text gehalten, unvollständig; vielmehr: darum, weil derjenige sich erniedrigte, derjenige gehorchte, der in der Gestalt Gottes war. Der Anfangs- und Endpunkt der Gedankenreihe sind zu einander nicht beziehungslos. Beim Gottsein beginnt sie, beim Herrsein endet sie; deshalb endet sie hier, weil sie dort beginnt. Deshalb wirkt das Kreuz so gewaltig und segensreich, nicht weil irgend jemand sich leer und niedrig machte, sondern weil der, der in der Gestalt Gottes bestand, solche Erniedrigung vollzog. Die Heilsmacht des Todes Jesu hängt für Paulus daran, daß er Gott gleich seiend uns gleich wurde, daran, daß er Recht und Macht zum Herrschen habend, den Knechts- und Kreuzeswillen hatte. Daß der eine und selbe beides hatte, jedoch nicht jenes, sondern dieses erwählte, dies giebt dem Kreuze seine Erhabenheit, seine Wohlgefälligkeit für Gott und seine Wirksamkeit auf uns, seine Erlösungskraft.

„Gott seinen eignen Sohn sendend im Abbild des Fleisches der Sünde verurteilte die Sünde im Fleisch,“ Röm. 8, 3. Oder: „Gott sandte seinen Sohn als den, der aus einem Weibe wurde und dem Gesetz unterthan wurde, damit er die unter dem Gesetz stehenden loskaufe“ Gal. 4, 4. Hier fällt das Gesandtwerden Jesu nicht mit irgend einem Ereignis innerhalb seines Menschenlebens zusammen, sondern erzeugt und beginnt dieses. Indem ihm Ewigkeit zugeschrieben ist, ist Gottheit von ihm ausgesagt,¹⁾

¹⁾ Das kommt auch dann nicht ins Schwanken, wenn man dem Präexistenzstand Christi bei Paulus bereits Beziehung zur Menschheit beilegt, so daß er als Ur- oder Idealmensch gedacht wäre. Bloße Menschheit wäre es auch dann nicht, sondern dann wäre schon der Stand des Präexistenten eine Form der Gottmenschheit.

von der hier der Blick sofort auf das Ergebnis seines Kreuzes hinüberschaut. Weil er Gottes eigener Sohn war, im Fleische gesandt, darum ist durch seinen Tod die Sünde mit dem Fleische verurteilt und das Gesetz durch die Gnade ersetzt. Diese universale Macht und durchgreifende Wirksamkeit des Todes Jesu, durch welche sein Sterben das Ende des Gesetzes, der Sünde und des Fleisches ist, war für Paulus durch Jesu Sohnsein bedingt.

„Gott war in Christo die Welt sich selbst versöhnend.“ Dieses Innesein Gottes in Christo ergiebt eben das, was wir sein Gottsein heißen, und daran hing für Paulus alles, was er von Jesu Kreuz aussagt. Er hätte in demselben niemals Versöhnung mit Gott gefunden, wäre nicht Gott der in Christus Handelnde.

Was dem Fleische Jesu in Gericht und Gnade durch Sterben und Leben widerfuhr, bestimmt bei Paulus deshalb das Verhältnis aller zu Gott, weil der, der hier stirbt, ihm als „sein eigener Sohn“ Röm. 8, 32 verbunden ist.

Während es Paulus zunächst daran lag, das Wirken des Vaters im Geschick Jesu erkennbar zu machen, damit Gott als der hier Handelnde bejaht sei, der Jesu seine Niedrigkeit und Höheit bereitet hat, verweilt die Betrachtung in Kol. 1 und 2 eingehender bei der Jesus selbst eignenden Gottesmajestät. Dabei geht der Blick beständig hin und her zwischen dem Kreuzesbild und der Fülle der Gottheit in ihm, dem Werden der Schöpfung durch ihn und seiner Überordnung über alle Engel. Daß derjenige die Kreuzesthat vollbringt, der zugleich der Mittler der Schöpfung und Führer der Engel ist, das giebt ihr ihre Angenugsamkeit und Vollendungskraft; dadurch ist bedingt, daß Paulus in ihr mit ganzem Glauben ruht, der nichts begehrt als die Frucht der Kreuzesthat.

„Höchstens in Hebr. 9, 14, sagte Graß, könnte man derartiges (Rückleitung des Heilswerts des Todes Jesu auf seine Gottheit) finden.“

„Glanz der Herrlichkeit seiend und Merkmal des Daseins Gottes und alles mit dem Wort seiner Macht tragend, Reinigung von den Sünden bewirkt habend, setzte er sich zur Rechten der Majestät in der Höhe,“ 1, 3. Sollen denn diese Sätze unverbunden nebeneinander stehn und von uns nur durch eine mechanische Addition äußerlich aneinander gereiht werden? So

gewiß es nicht gleichgültig für Jesu Erhebung zur Rechten Gottes ist, daß er Ausstrahlung der göttlichen Herrlichkeit ist und alles trägt, ebenso gewiß ist auch sein reinigendes Handeln an den Sündern mit seiner Gott manifestierenden und den Weltlauf tragenden Funktion verknüpft. Deshalb weil er diese hat, reinigt er und dies so, daß sein Reinigen Reinheit schafft. Daß ihm hier gottheitliches Vermögen beigelegt ist, ist gesichert, da er bereits als Erbe aller Dinge und als Mittler der Schöpfung beschrieben war B. 2.

Das Rätsel in Jesu Lebenslauf liegt für den Brief freilich nicht in seiner Gottheit, sondern in seinem Menschsein, darin, daß er uns gleich war, litt, starb und verschwand. Hierauf konzentriert sich die folgende lehrhafte Darlegung. Doch wird nicht undeutlich, wie sie Jesu Verbundenheit mit dem Vater zu seiner irdischen Aufgabe in Beziehung bringt. „Die Macht unauflöslichen Lebens“ kennzeichnet Jesu Priestertum und giebt ihm seine Überlegenheit über alle andern Priester. Weil er „ewig bleibt“, hat er die Macht, ewig zu erretten; weil mit ihm nicht „ein Mensch“ zum Priester bestellt ist, sondern der Sohn, ist seine Gabe unvergleichlich höher, als das, was jener zu geben vermag. Denn „der Mensch hat Schwachheit“, die auch sein priesterliches Wirken schwächt; „der Sohn aber ist in Ewigkeit vollendet,“ weshalb durch sein Sterben das uns Vollendung gewährende Opfer geschah 7, 16. 24. 28. Hier ist nirgends die Gottheit aus der Person Jesu ausgelöst als ein einzelnes Stück derselben, wohl aber mit klarem Bewußtsein erwogen, wie das singuläre Verhältnis Jesu zu Gott, kraft dessen er über Zeit und Welt, über Engeln und Himmeln steht, Wert und Wirkung seines Blutopfers bedingt.

„Das Blut des Christus, der sich durch ewigen Geist makellos Gott darbrachte, reinigt unser Gewissen“ 9, 14. „Erstens, bemerkt Graß, ist es fraglich, ob mit πνεῦμα αἰώνιον das göttliche Wesen Christi gemeint ist,¹⁾ und wenn auch solches der Fall sein sollte, so liegt zweitens der Ton auf ἁμωμον. Dem göttlichen Wesen Christi wäre die Wirkung zugeschrieben, daß er durch dasselbe fehlos (ein fehloses Opfer) wurde. Diese Wirkung reicht aber nicht aus, zu erklären, warum nicht das Blut eines

¹⁾ Diese Bemerkung bezieht sich auf das Verhältnis der Stelle zur trinitarischen Formel, das hier nicht erörtert zu werden braucht.

Menschen genügt, um die Erlösung zu vollziehen. Denn ein fehlloser Mensch ist bei der Allmacht Gottes denkbar“ (S. 11).

Ist er wirklich „denkbar“, auch dann, wenn uns der Inhalt der Schrift gegenwärtig bleibt? Nach der Meinung der biblischen Leute ist ein Mensch, den nichts mit Gott verbindet als dessen Allmacht, die auch die Sterne hält und die Tiere formt, kein fehlloser Mensch, weil es nach ihrem Sinn ein radikaler Fehler am Menschen ist, wenn er aus der Regel fällt: unser keiner lebt ihm selber. Gott leben sie alle, die Fehllosen! Leben sie für ihn, dann auch von ihm, ihm zugewandt, weil er ihnen zugewandt ist, bei ihm, weil er bei ihnen ist, in ihm, weil er in ihnen ist, in der Liebe zu ihm, weil sie in seiner Liebe stehn. Darum macht der Bibelgott Menschen nicht bloß mittelst seiner Macht, als ein für ihn wertloses Objekt seiner formenreichen Bildungskraft, sondern hier werden die Menschen aus jener Macht, welche Liebe ist. Wo aber Gottes Liebe ist, da ist Gegenwart Gottes: Deus est, ubi amat. Da ist gestaltendes, begabendes, leitendes Innewirken Gottes im Menschen, d. h. Geist, ewiger Geist.¹⁾

Doch nicht das sagt die Stelle, daß Jesus durch den Geist ein fehlloser Mensch geworden sei, sondern daß er sich selbst Gott dargebracht und zum Opfer gemacht hat mittels der Blutvergießung. Die Kreuzesthat als Opferhandlung, als auf Gott gerichteter Dienst, ist auf den Geist, damit unzweifelhaft auf göttlichen Antrieb und göttliche Kraft zurückgeführt. Darum hat er sich auch durch denselben „makellos Gott dargebracht“, womit seine Tauglichkeit zum Opfer ausgesagt ist, die Gottwohlgefälligkeit desselben, der Wert seines Todes vor Gott und dessen Verfühnungsmacht. Diese Fähigkeit, aus sich ein erfolgreiches Opfer zu machen, mit welchem dem Menschen die Reinigung seines Gewissens verschafft ist, hatte nicht das Tier, wohl aber Jesus, und er deshalb, weil ihm seine Selbstdarbringung durch den göttlichen Geist gewiesen und ermöglicht war. Dadurch wird verständlich, weshalb sein Blut wahrhaft reinigt und in das

¹⁾ Christologie und Anthropologie stehen in engster Beziehung zu einander. Bei einem Menschenbild, wie es in der Konsequenz der Formel liegt: zum Werden des fehllosen Menschen sei nur Allmacht erforderlich, wird freilich der Gottmensch zur völligen Anomalie und zum unverständlichen Rätsel. Braucht es zu unsrer Gottesindschaft nur einen Wackeltakt Gottes, wozu dann die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu?

Innere des Menschen hinein, bis in sein Gewissen hinein, als befreiende Gnade wirkt. Was von Gott kommt, greift durch bis ins Inwendige hinein. Der Satz ist eine Sachparallele zu jenen Aussagen, die Jesu priesterliches Vermögen auf seine Macht unauflöslicher Lebendigkeit gründen. Unauflöslche Lebendigkeit und ewiger Geist sind voneinander nicht ablösbar.

„Andeutungen“ und mehr nicht seien, so läßt sich mit einigem Recht erwidern, damit zusammengestellt, während das Gewicht der Frage es seltsam erscheinen lasse, daß die Aussagen der Apostel nicht deutlicher über Jesu Gottheit am Kreuz sich aussprechen. Bestimmt und deutlich stoßen wir überall auf die Aussage, daß der Vater in der Kreuzesgeschichte der Handelnde sei und Jesus ins Sterben und Auferstehen geführt habe. Damit war aber für das apostolische Lehrwort völlig ausreichend bestimmt, was die Gottheit im Leiden Jesu bedeute. Eine zwiespältige Gottheit giebt es bei den Aposteln nicht. Ist des Vaters Wille und That erkannt, ist Sinn und Werk der Gottheit klar. Daß aber Jesus nur passiv am Werk Gottes beteiligt sei und als erster Empfänger der Gnade in unsre Reihe trete, das war innerhalb des apostolischen Worts durch den Christusnamen Jesu ein für allemal ausgeschlossen. Denn mit diesem war er nicht als Empfänger, sondern als Geber der Gnade und Wirker des göttlichen Willens bezeugt. Mit den beiden Sätzen: wie sich Gott durch Jesu Kreuz geoffenbart und was der Christus durch dasselbe für uns geschaffen habe, war deshalb für sie der ganze Inhalt der Kreuzesthat umspannt. Durch den ersten war ausgeschlossen, daß wir hier nur den Menschen wirksam sähen; durch den zweiten war ausgeschlossen, daß wir an Jesus vorbei sähen und unser Glauben anderswohin richteten als auf ihn.

3. Das Verhältniß der apostolischen Sätze zu den kirchlichen Formeln.

Setzen wir die apostolischen Aussagen zu den drei Formeln in Beziehung, die aus der kirchlichen Lehrarbeit heraus gehoben worden sind, so ist deutlich, daß sie nicht nur zu einer, sondern zu allen Parallelen bieten. Wenn von der Schriftmäßigkeit derselben die Rede ist, setze ich freilich voraus, daß wir zwischen der Form, in der unsre griechisch geschulten Alten ihre Gedanken

fassen, und dem thatsächlichen Gehalt ihrer Aussagen zu unterscheiden gelernt haben.

Sie haben kühn und offen, manchmal auch naiv „spekuliert“; d. h. in ihrem Blick stehn letzte, höchste Gründe des Geschehens und sie suchen nun ihre Aufgabe darin, das Wahrgenommene auf diese zurückzuführen und dadurch dessen Notwendigkeit aufzuzeigen. Sie fragen alle, wie übrigens auch Graß: warum mußte Jesus Gottmensch sein, da die Wahrnehmung, daß er es ist, weit hinter dem Erkenntnisziel zurückbleibe, das erst dann erreicht sei, wenn sich das Sein für unser Auge ins Seinmüssen erhoben habe. Diese von oben nach unten verlaufenden Schlüsse, die im ewigen Willen Gottes beginnen, um dort das Geschehene in seiner Wurzel zu fassen, und im Jenseits ihren Standort nehmen, um von dort aus das Diesseits zu sehn, sind das ausschließliche Eigentum unsrer Alten, und weder in Jesu Wort zurückzutragen, das sich von solchen lediglich der Erkenntnis dienenden Bestrebungen fern gehalten hat, noch in den lehrhaften Aussagen der apostolischen Dokumente enthalten, die nie den Blick von Gottes vollbrachter That wegziehen, noch auch für uns wiederholbar, da damit eine für uns vergangene Form der Logik künstlich konserviert würde.

Nun sind zwar Form und Inhalt des Denkens niemals gegeneinander beziehungslos und unwirksam, weshalb auch bei den Alten der deduktive Lauf ihres Denkens den Inhalt ihrer Aussagen beeinflusste und teilweise trübte. Ebenso deutlich ist aber, daß die formale Kritik ihrer Sätze ein Urteil über ihren thatsächlichen Inhalt noch nicht ergiebt. Keine Deduktion kann mit andern Stoffen arbeiten als mit Wahrgenommenem; auch der kühnste Aprioriker hat nie seinen Stoff übersflogen, und der eifrigste Verächter des Sehens nie einen Gedanken anders als mit Hilfe des Sehens produziert. Damit, daß wir seine Verachtung des Sehens kindisch heißen, ist das, was er sah, nicht entwertet; seine Aussagen behalten vielmehr, soweit sie thatsächliche Basis haben, ihren vollen Wert. Wir haben darum bei den Alten beständig die Aufgabe zu lösen, die Substanz ihres Gedankens von seiner deduktiven Gestaltung und Verunstaltung zu sondern, und ihn abgesehen von der Form, in der sie ihn selber haben und geben, nach seiner reellen Begründetheit zu messen. Nur in dieser Begrenzung kann von „Schriftmäßigkeit“ der

Betrachtungen des Origenes und Anselms die Rede sein; in dieser Begrenzung muß aber ihr Verhältnis zum Schriftinhalt notwendig erwogen sein.

Aus der deduktiven Urteilsbildung der Alten floß das Bestreben, die ganze Betrachtung des Kreuzes in einen einzigen Gedanken zu sammeln. Origenes konstruiert die Notwendigkeit des Kreuzes einzig aus derjenigen, daß der Satan überwunden werde; ob für Gottes Regierung und Jesu Beruf nicht noch anderes bedeutsam sei als die Entthronung des Teufels, wird jetzt nicht erwogen. Ebenso schiebt Anselm alle andern Gesichtspunkte seiner Vorgänger beiseite, achtet einzig auf Jesu Verhältnis zum Vater, und auch hier faßt er wieder nur ein einziges Moment ins Auge, einzig Gottes Unwille gegen das Böse. Ob damit Gottes Wille ganz erfaßt sei, Jesu Sendung völlig verstanden sei, ob wirklich nur Gottes Eifer für seine Ehre das Werden des Gottmenschen bedinge, kann der Dogmatiker nicht erwägen. Er braucht nur einen Obersatz, damit er ihm seinen Syllogismus trage, und derjenige ist der richtige und der einzig richtige, der ihn sein konstruktives Verfahren am sichersten zum Abschluß bringen läßt.

In diesem Verlangen nach Einheit zeigt sich der Ernst ihres auf Erkenntnis gerichteten Bemühens; dieses strebt der Einheit zu. Daraus floß auch die Stärke, mit welcher sie die Tradition beeinflussten. Solange aber diese Einheiten abstrakt bleiben, der Leere sich nähern und die Fülle ausstoßen, nicht einschließen, ist das Erkenntnisziel nicht erreicht. Einheiten, die dadurch entstehen, daß das Auge nur nach einer Richtung schaut, sind illusorisch und stürzen um. Wie polygon das Geschehen sei, wohin es seine Beziehungen strecke, woher es seine Bedingungen und Gründe erhalte, setzt nicht vor der Wahrnehmung ein Postulat des reinen Denkens fest. Es kennzeichnet deshalb Luthers antischolastische Art, daß er sich um das Verbot, mehr als einen Gedanken über Jesu Kreuz zu haben, nicht kümmerte, sondern gleichzeitig mit Nachdruck in der Frage origenistisch, athanasianisch und anselmisch lehrte, und erst noch auf das Gesetz reflektierte, so daß er Jesus durch den Teufel sterben läßt, an unserm Tod und durch das Gesetz, dem Vater zulieb und uns zulieb. Ebenso haben die neutestamentlichen Aussagen nicht einzig zur einen oder andern der hier einschlagenden Thesen Beziehungen, sondern zu

allen. Damit ist keineswegs an sich schon Unordnung oder Selbstwiderspruch gegeben; ein Unbehagen an dieser Aufmerksamkeit auf die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, die hier wirksam sind, entsteht doch nur dann, wenn das Phantom eines einzigen Urgedankens, der auch über Gott als Notwendigkeit walte, mit im Spiele ist.

Zur These: Jesu Gottheit zeige sich in seiner Erhaltung in der Gottesgemeinschaft, giebt die Johanneische Betrachtung die Parallele dadurch, daß die Unüberwindlichkeit Christi für die Welt und den Teufel aus seiner Geeinheit mit dem Vater abgeleitet wird. Daß er so in der Welt zu sein vermag, daß er ihr nicht verfällt, sondern aus ihr wieder zum Vater geht, somit Welt überwindende Macht im Kreuze bethätigt, somit auch den Vater verherrlichende Macht, dafür verweist uns Johannes darauf, daß Jesus vom Vater gekommen und deshalb auch in der Welt im Vater gewesen sei. Ebenso beantwortet Paulus die Frage: wie kam es durch den, der das Abbild des Fleisches trug, zur Verurteilung der Sünde? damit: er kam vom Vater als sein Sohn. Darum vermochte er das Fleisch so an sich zu haben und es so abzulegen, daß Sünde, Fleisch und Gesetz durch seinen Tod überschritten sind. Auch nach der Darstellung des Philipperbriefs liegt in der Identität der Person, welche sowohl die Gestalt Gottes als diejenige des Menschen hatte und aus jener in diese trat, der Grund, warum Jesus sich so entäußern kann, daß er nicht verarmt, sich so erniedrigen kann, daß er nicht machtlos wird, ja sterben kann ohne zu vergehn, warum er vielmehr dies so will und leidet, daß er daraus Erhöhung und Herrschaft empfängt. Gott hat ihn deshalb erhöht, weil er aus der Gestalt Gottes heraus in jene Tiefe hinabgetreten ist. So leer, so niedrig, so unterthänig wurde er ohne Schaden, ja mit dem Gewinn der Erhöhung, weil er als der Sohn zu Gottes Liebe und Herrlichkeit den Zugang hat. In Kraft seiner Hoheit beugte er sich so tief und ging durch jene aus der Beugung als Erhöhter hervor.

Wie durch den Eintritt Jesu in die Welt bei Johannes, so ist durch seinen Eingang in das Fleisch bei Paulus ein Hemmnis seiner Messianität gegeben, das nicht nur außer ihm liegt, sondern in sein eigenes Erleben fällt. Die widergöttliche Art der Welt bedingt Jesu eignen Lebenslauf und setzt ihn ins Leiden, ebenso die menschliche Art, die er an sich hat. In dieses Anderssein

als Gott tritt er jedoch als der Sohn hinein und bleibt auch während desselben unverletzt in Kraft dessen, was ihm seine einzigartige Sohnschaft verleiht.

Unmittelbarer und schärfer treten die apostolischen Parallelen zu dem, was Origenes über Jesu Tod gesagt hat, hervor. Er schloß sich unmittelbar an die Johanneischen Sätze und die mit ihnen verwandten Aussagen Hebr. 2, 14; Kol. 2, 15 an, so daß man seinem Gedanken — natürlich abgesehen von seiner deduktiven, auf „Notwendigkeit“ zielenden Form¹⁾ — vortrefflich eine aus Joh. 10 entlehnte Formulierung geben kann: Um den Wolf zu vernichten, machte sich das ewige Wort in der Fleiscesgestalt zum Hirten der Herde, damit sich jener gegen ihn erhebe und so der Wolf erschlagen, die Herde gerettet sei.

Schon historische Erwägungen sollten vor der derben, kurz-sichtigen Ablehnung dieses Gedankengangs, wie sie üblich ist, warnen. Der Teufel ist nicht ein Erzeugnis der „Johanneischen Theologie“; siehe Matthäus und Lukas. Die Deutung der Kreuzesthat als Abwehr des teuflischen Angriffs nennt zwar keineswegs das einzige, immerhin aber ein unzweifelhaft mitwirkendes Motiv Jesu. Sie beschreibt den Vorgang nur in einer Richtung, in dieser jedoch so, wie er sich für Jesu eignes Bewußtsein dargestellt hat. Wer einmal von der Gottheit Jesu spricht, hat allen Anlaß, die für Jesus wesentlichen Überzeugungen, die ihn zum Kreuzesentschluß notorisch mitbestimmt haben, weil sie auf sein Welt- und Gottesbild wirksamen Einfluß hatten, sorgfältig in Erwägung zu ziehen.

Darum ist auch das Lob, welches Graß den Nachfolgern Luthers dafür spendet, daß sie den Gedankengang Luthers nicht erneuerten, zweifelhafter Art. Man kann ihm beitreten, wenn man an den polizeilichen Druck denkt, der sich ans Dogma hängte, dem man Gedankenreihen gern entnommen sieht, die, abgelöst von ihrem tiefen, sittlichen Ernst, sofort in Superstition um-

¹⁾ Nur diese hat die Beziehung der „List“ Gottes zur Erklärung des Kreuzes veranlaßt. Es soll begreiflich werden, warum Christus nicht unmittelbar aus der Gottheit heraus den Teufel entkräftet, warum er dazu Mensch werden mußte. Dadurch wurde die Gottheit verdeckt. Gott bezwang den Teufel so mittelst einer List. Damit kam freilich ein trübes Gottesbild, aber auch ein verdunkelter Teufelsgedanke zur Verwendung, und die Epigonen hatten allerdings Anlaß, an dieser Deduktion ihre Korrekturen zu versuchen.

schlagen. Doch abgesehen von diesen nicht im Dogma selbst begründeten Entartungen wäre dieses Lob nur dann begründet, wenn der Teufel überhaupt vergessen werden muß und wir einen klaren Weltbegriff und ausreichenden Sündenbegriff gewinnen, ohne daß dazu der Blick auf den jenseitigen Verderber erforderlich ist. Gehört derselbe in die Lehre von der Sünde, wird er in derjenigen von der Erlösung nicht fehlen können, auch dann nicht, wenn gefragt wird, was Jesu Gottheit am Kreuze that.

Wird das entscheidende Merkmal der Anselmischen Doktrin in den Satz gelegt, daß Jesu Gottsein seinem Sterben den unendlichen Wert verleiht, so sind die Beziehungen der apostolischen Aussagen zu ihr besonders eng. Übersieht man die Liste der Kritiken, die ihr zu teil geworden sind, wie sie z. B. Graß zusammenstellt, so stellt es sich freilich als ein Wagnis dar, hier überhaupt an irgend welche Beziehungen zu denken. Wir hören ja nicht nur, daß der Anselmismus ganz unevangelisch, einfach katholisch sei, sondern auch daß er unterchristlich sei.

Was fehlt ihm zur Christlichkeit? „Die Auffassung der christlichen Religion nach Analogie sittlicher Verhältnisse mußte auch die Anselmisch-thomistische Theorie beseitigen, deren Voraussetzung die Auffassung der Beziehung zu Gott nach Maßgabe bloß juridischer Verhältnisse war. Denn ins Sittliche umdeuten läßt sich jene Theorie nicht. Es läßt sich nicht nachweisen, inwiefern die Gottheit Christi seinem Leiden sittlichen Wert verleihen konnte. Wenn man sich überhaupt auf derartige Vergleiche einläßt, würde im Gegenteil das Leiden Christi als eine sittlich wertvollere Leistung erscheinen, wenn es von einer schwachen Kreatur ertragen würde“ (S. 195).

Das Gottsein Jesu hat sicherlich nicht den Zweck und auch nicht den Erfolg, seinem Handeln höhern „moralischen“ Wert zu verleihen.

Wie reimt sich aber die Rede vom Gottsein Jesu zu der Überzeugung, jenseits der Natur gebe es nichts mehr, wenigstens nichts Höheres als Moral? Ist Moral das einzige oder letzte, was wir haben, und die „christliche Religion“ auf Moral zu reducieren, dann freilich sind Anselms Gedanken wertlos; doch dann fällt nicht bloß Anselm, dann fallen auch die Apostel und das Kreuz. Sowie von Jesu Gottheit gesprochen wird, ist über dem guten Willen des Menschen noch ein höheres, heiligeres,

Gott enger verbundnes, reicherer Liebe Gottes gewürdigtes gesetzt: nämlich der Sohn. Daß sein Sterben Gott wert ist, hängt dann nicht bloß daran, daß es moralisch löblich und ehrwürdig ist — es ist dies, doch noch mehr als dies: es ist das Sterben des ewigen Empfängers der vollkommenen Gottesliebe, dessen, der der einzige Gott gleiche Besitz des Gottesherzens ist. So geht auch dem Sohne die Entehrung Gottes in der Welt zu Herzen, nicht nur weil er sündlos und moralisch ist — er ist es — sondern in Kraft seiner Einwiesigkeit mit dem Vater, weil hier gilt: was dein ist, ist mein, weil der Sohn nichts außer dem Vater ist und will, wie der Vater nichts außer dem Sohn.

Wertvoller müßte für Gott das Leiden Christi gewesen sein, wenn er als schwache Kreatur gelitten hätte — wann? Dann, wenn Gott nichts Besseres hat als die moralischen Leistungen, die wir vor ihm producieren, wenn es den Kern seines Lebens und Gipfel seiner Lust ausmacht, zu bewundern, was die moralischen Helden vollbringen. Wie kann man aber vom Gottsein Jesu reden und zugleich einen leeren Himmel haben und ein leeres Gottesherz, dem erst wir mit unsren moralischen Thaten Inhalt, Ziele und Werte zu geben haben? Dieses Gottesbild ist unterchristlich; es liegt religionsgeschichtlich in voller Deutlichkeit ausgebildet vor, dicht neben Jesu Kreuz, bei denen nämlich, die ihn kreuzigten. Das ist der Gott der Theologen Jerusalems, dessen höchstes Geschäft war, zu notieren, was die braven Menschen Gutes thun.

Man kann freilich in reinem Sinne sagen, daß durch das Evangelium alles Thun Gottes nach moralischen Analogien gedeutet sei; sofern das, was uns im moralischen Erkennen als heilig und gut für unser Wollen bezeugt ist, durch das im Evangelium uns gegebene Gottesbild nirgends und niemals verlegt und erschüttert, vielmehr nur bejaht, gesichert und vollendet wird. Ein Konflikt zwischen Theologie und Moral ist daher im Evangelium nicht denkbar, und wo er vorliegt, unchristlich. Aber die Bewahrung der im moralischen Empfinden uns gegebenen Normen im ganzen Bereich der göttlichen Regierung besagt nicht, daß Gott nichts habe und liebe als unsere Moral, so daß sein Werk auf die Bewirkung moralischer Resultate zu reducieren sei.¹⁾

¹⁾ Schon die Moral, nicht erst das Evangelium, treibt über sich hinaus, weil sie Bewußtsein des Gesetzes ist, und dieses nur da als solches auftritt,

Berlegte Anselm die Regel, daß Gottes Wille immer mit den moralischen Normen sich als einstimmig erweist? Wer, wie es gewöhnlich geschieht, eine Antithese zwischen Moral und Recht einschiebt, und von einem Recht redet, das sittlich gleichgültig sei, hat sich freilich zu einer solchen Kritik den Raum geschaffen. Nur werden damit moderne Theorien, an denen übrigens viel Konfusion hängt, in die Alten zurückverlegt. Der Ansatz eines unmoralischen Rechts, das seine Sanktion nur in der Gewalt habe, ist noch für die Reformation und für Anselm, vollends für das Neue Testament, ein historischer Anachronismus. Für das sittliche Empfinden der Anselmisten war der Gott, der seine Ehre wahrt und sich dem versagt, der sie bricht, und dennoch dem, der sie schändete, die Möglichkeit der Ausöhnung gewährt, und der Gottessohn, der sich zur Ehre des Vaters und zur Rettung der Schuldigen opfert und sein Leben dazu läßt, damit zugleich der Schuldige frei werde und Gottes Recht anerkannt sei, anbetungswürdig, heilig, rein und gerecht. Wie kann man hier von einer „Umdeutung“ ins Sittliche reden? Einer Umdeutung bedarf das nicht, was in sich selbst die volle Zustimmung und runde Billigung des Gewissens hat.¹⁾

Doch der Gedankengang ist ja „durch und durch katholisch“ (S. 185).²⁾ Warum? „Der Gedanke ist aus der kirchlichen Bußdisciplin erwachsen. War man hier gewohnt, Sünde und satisfactorische Leistungen, die den Sündern auferlegt wurden,

wo die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Abweichung vom guten Willen vorliegt. Moral ist das Gegenzeugnis gegen unser böses Wollen, und protestiert deshalb selbst dagegen, daß wir das „Moralische“ zur obersten Stufe und zum höchsten Wert im Reiche Gottes machen. Sie zeugt selbst von einem Lebensstand, der die Entzweiung und den Fall nicht mehr in sich hat, und darum höher ist als Gesetz und Moral.

1) Leerzer, formalistischer wurde die Theorie freilich bei den Epigonen, als sie zu berechnen angingen, wie viel Strafe notwendig gewesen sei, um Gott zufrieden zu stellen.

2) Wem die Bedeutung eines klar gefaßten, konkreten Geschichtsbildes aufgegangen ist, muß dergleichen Urteile als Unsitte empfinden. Wie kann man ein Dogma katholisch heißen, welches bis in die rationale Zeit hinein ein Hauptdogma beider evangelischer Kirchen war und heute noch in denselben sehr wirksam ist? Freilich, was soll uns hindern, unsre Begriffe zu strecken, wie es uns beliebt, schließlich auch Paulus durch und durch katholisch zu heißen, und Jesus ebenfalls? Nur dienen solche Dehnungen geschichtlich fixierter Begriffe nie der Klarheit unsers Geschichtsbildes.

gegeneinander abzuwägen, so wurde nun auch das Werk Christi unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Gott der Vater erschien hier als der sacerdos absolvens; da der Mensch keine Gott genügende satisfactio operis für seine Sünden zu leisten vermag, so thut es Christus, indem seine Gottheit seiner menschlichen Leistung den unendlichen Wert giebt“ (S. 184).

Auch im Eifer der Polemik sollten wir soviel Besinnung behalten, um nicht zu vergessen, daß die Reformation die Buße nicht abgeschafft, die Vergebung nicht als unnötig beseitigt und die das Unrecht tilgende That den Reuigen nicht gütigst erlassen hat. Wenn wir die Buße nicht brauchen, Vergebung nicht brauchen, oder wenigstens die Reue nicht Motiv unsrer That zu werden braucht, dann freilich ist der Anselmismus nicht nur in seiner scholastischen Ausprägung, sondern in seinem Grundgedanken abgethan; dann fällt aber auch das Kreuz.

So sehr die citierte Ausführung Schutz vor einer gefährlichen Überspannung nötig hat: sie setzt doch an einer richtigen Stelle an. Anselms Christenstand ist Buße; die Kirche, die er kennt, ist die Gemeinde der Reuigen, und kraft der hier stets waltenden Einheit ist sein Christus der Büsser.¹⁾

Sein Auge trifft in Gott zuerst seinen Unwillen gegen die Bosheit. Das Anliegen des Sohnes Gottes ist die Aufhebung des Schadens, den die Verwerflichkeit des Menschen angerichtet hat. Seine oberste, stärkste Gewißheit ist die Unfähigkeit des Menschen, seinerseits das Böse zu tilgen und seiner Folgen Herr zu werden. In das Verlangen nach Vergebung legt sich sein ganzer Wille, und von der Notwendigkeit einer Vermittlung derselben ist er tief durchdrungen.

¹⁾ Ich drücke das vorreformatorische Element bei Anselm lieber so aus, als daß ich sagte: Jesus sei als „größter Heiliger“ gedacht. Der Heilige ringt nach einem gesteigerten Anteil an Gottes Lieben; erhöhte Seligkeit und Wirksamkeit der Gottesgemeinschaft ist sein Attribut. Das ist ein Gedanke, der der Anselmischen Betrachtung ganz fremd bleibt, schon deshalb, weil er innerhalb der Trinitätslehre denkt und mit dem Gott-Sohn beginnt. Nicht um Erhöhung der Gottesgemeinschaft Jesu und der Seinen handelt es sich bei Anselm, sondern ausschließlich um die Tilgung der Schuld, um die Leistung der Gott wohlgefälligen Pönitenz. Die Erinnerung an die Ausbreitung des immer wiederholten Pönitenzverfahrens über alle Glieder der Christenheit in der mittelalterlichen Kirche, wie sie bei Graf steht, ist darum nicht unmotiviert. Dieselbe ist hier in ähnlicher Weise mitwirkend, wie die hellenische Seelenlehre bei Origenes und Athanasius.

Darum ist auch mit dem Schluß seines Gedankengangs die zu Gott gebrachte, in seiner Gnade lebende Gemeinde noch nicht da, nur ihre Voraussetzung, ihre Ermöglichung. Der Wille des Vaters ist erfüllt, die Sendung des Sohns ausgerichtet, ohne daß es zu einem göttlichen Geben kam. Wir bedürfen einer neuen Erwägung, um nun erst zu erfassen, daß wir Christi Eigentum sind und durch ihn die Gnade empfangen. Das, wodurch wir unsrerseits Jesu Werk nun für uns fruchtbar machen, ist bei Anselm die Pönitenz.

Was fehlt? Das Verständnis des Glaubens und dessen, was des Glaubens Grund und Inhalt ist: der Gnade als desjenigen Willens Gottes, aus dem die Sendung Christi stammt, des uns suchenden, göttlichen Liebens, das uns aus unsrer Sünde heraus zu ihm beruft.

Giebt es denn aber für die Kirche bloß ein stetes Schwanken zwischen glaubensloser Reue und unbußfertigem Glauben? Dieser ist so schlecht wie jene. Sollen wir nie darüber hinaus kommen, daß wir entweder mit der Reue den Glauben erdrücken oder mit dem Glauben die Buße töten, entweder mit der Gnade uns in der Bosheit schützen oder über der Abwehr der Sünde den Ausblick zu Gott vergessen, so daß uns der Reichtum des göttlichen Gebens verborgen bleibt?

Der volle klare Ernst, mit dem der Anselmische Gedankengang uns als Sünder weiß, Gott als Widersacher der Sünde und Christus als dazu gesandt, um uns Gottes Verzeihung zu erwerben, stammt aus Jesu Wort und Werk. Daß für ihn dieses unvollständig bleibt und das Versöhntsein Gottes sich nicht dahin erstreckt, daß Glaube daraus wird, daß er vielmehr das Glauben immer nur eingewickelt in andre Funktionen, in die Reue oder Liebe, in sich trägt, und es nicht in seiner Selbstständigkeit nach seiner eignen Kraft und Art in sich erlebt, das macht die Begrenzung des Evangeliums aus, wie es der Mönch zu fassen vermag.

Nun können wir wieder hinübersehen zu den apostolischen Aussagen.

Die Frage ist die: wird von den neutestamentlichen Lehrern die Liebe Gottes zu Jesus, die Wertschätzung, die ihm der Vater gewährt, auf Jesu Moralität begründet, so daß der Wert, den er für den Vater hat, aus der Güte seines Willens ent-

springt, und diese sein Sohnsein begründet, oder denken sich die Apostel Jesus als den Empfänger einer spezifischen, einzig ihm gegebenen Liebe und Wertschätzung von Seiten Gottes, demgemäß auch als Besitzer einer nur ihm eignenden, wesenhaften Verbundenheit mit Gott? Die Frage stellen, heißt sie beantworten, und der Moralismus selbst hat immer laut erklärt, daß das Neue Testament die ihm entgegengesetzte Beurteilung Christi habe und ein „metaphysisches“ Verhältnis, nicht Moralität als Jesu Wert bedingend ansehe. Sowie von Jesu Christusamt, Präexistenz, Allgegenwart, Weltregierung u. gesprochen wird, ist klar, daß er als Empfänger eines spezifischen göttlichen Lebens und Liebens gedacht ist, durch welches er der Gleichwertigkeit mit uns entnommen ist.

Oder wird bei den Männern des Neuen Testaments Jesu Sterben nicht in dieses singuläre Verhältnis zu Gott mit einbezogen? Hierüber ist keine Schwankung möglich. Der apostolische Christus hört am Kreuz nicht auf, Gottes „eigner Sohn“ zu sein, und daraus, daß er es ist, erhält dasselbe seine Wirksamkeit, seine Ewigkeitsmacht und Vollendungskraft.

Wird als das wesentliche am Anselmismus betont, daß er den Wert des Kreuzes aus Jesu Gottheit ableite, darin setzt er die neutestamentliche Betrachtung fort. Doch verliert sich diese Formel leicht in eine dünne Abstraktion; es handelt sich darum: als was Jesu Sterben von Gott gewertet wird, daß Jesu Gottheit seinem Sterben nicht irgend welchen, sondern den Wert giebt, Genugthuung für Gott zu sein. In dieser konkreteren Fassung des Satzes läßt sich von Analogie mit den apostolischen Aussagen nur in jenem begrenzten Sinne reden, wie er oben im Blick auf die spekulative Form und das durch die Buße gegebene Motiv der Theorie definiert worden ist. Der apostolische Blick auf das Kreuz faßt Gott nicht bloß als den Eiferer für seine Ehre, sondern zugleich als den, der nach dem Menschen verlangt. Darum erscheint ihnen der Gefreuzigte nicht nur als Gottes, sondern zugleich als des Menschen Freund, nicht nur als Gnade für uns suchend, sondern zugleich als sie spendend, nicht nur als versöhnend, sondern auch als vergebend. Weil und soweit jedoch das göttliche Vergeben in den apostolischen Sätzen auf Jesu Sterben begründet ist, — und dies geschieht im ganzen apostolischen Zeugnis mit großer Kraft — bleibt der Anselmismus in der Analogie mit

diesem; denn der Versuch, den Erfolg des Kreuzes, daß uns Gott verzeiht, von dem, was der Sterbende für den Vater war, vom Wert, den er als Sohn Gottes hat, abzulösen, schlägt den Texten ins Gesicht.

Die Zustimmung zu dem Vorschlag, von den drei Formeln die beiden ersten zu streichen und nur die dritte in die kirchliche Lehre aufzunehmen, bedeutete demgemäß für diese eine beträchtliche Einbuße an Schriftmäßigkeit. Die apostolische Kreuzeslehre leitet uns nicht zu einer Wahl zwischen den kirchlichen Formeln, sondern zu einer Reinigung, Durchbildung und Vereinigung derselben an. Dies gilt von allen Überzeugungen, die die kirchliche Kreuzeslehre bestimmt haben, gleichmäßig.

4. Der Heilands- und der Kreuzeswille Jesu.

Die lehrhaften Aussagen der Apostel verweisen uns an die Kreuzesgeschichte. Durch das, was diese selbst uns sichtbar macht, entscheidet es sich, ob und wie uns an Jesu Kreuzesbild seine Gottheit erkennbar wird.

Als Jesus dem Kreuze zuzug, wollte er sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott erhalten — ist damit richtig beschrieben, was er that? Gewiß! Mit plastischer Deutlichkeit machte er jedermann sichtbar, daß der Todesgang für ihn eine Notwendigkeit war; denn daß er sich dem Kreuz entziehen könnte, hat er als Fall und Verderben von sich gethan. Es würde für ihn im höchsten Sinne gelten, was er dem Jünger vorhielt, daß wer sich selbst rette, sich verderbe. Der Hirte kann nicht fliehen, ohne daß er aufhört, der „gute Hirte“ zu sein; das Weizenkorn das Sterben nicht vermeiden; sonst bliebe es ja allein, und dieses Alleinsein ertrug Jesus nicht. Auch im Gebet von Gethsemane hat er die Geschlossenheit seines auf das Kreuz gerichteten Willens nicht undeutlich, vielmehr gerade hier völlig deutlich gemacht, da er daselbst die einzige Bedingung nennt, unter welcher er nicht sterben will und sich vom Todeslos entbunden weiß. Mit dieser Möglichkeit hat er nur deshalb gerechnet, weil über seinem Geschick der Vater in seiner allmächtigen Freiheit steht. Nimmt ihm der Vater den Kelch weg, dann ist er frei; daß er sich selbst desselben erwehre und sich ihm widersetze, ist für ihn die vollendete Unmöglichkeit, und so wie die Gewißheit erworben ist: der Vater will's! ist sein eignes Wollen fest in unerschütterlicher Geschlossenheit.

Und doch sieht jedermann, daß die Reduktion der Kreuzeslehre auf den Satz: Jesus habe in seinem Sterben die Erhaltung seiner eignen Gemeinschaft mit Gott gesucht, einen groben Verstoß gegen die Geschichte ergäbe und das Kreuzesbild Jesu entstelle. Keine der kirchlichen Formeln wird, isoliert und als allein berechtigt proklamiert, so unwahr, wie diese. Die Evangelien sähen ganz anders aus, wäre Jesu Begehren und Bemühen im Sterben auf seinen eignen Genuß der göttlichen Liebe gerichtet gewesen, z. B. darauf, für sich selbst den Unsterblichkeits- oder Auferstehungsstand zu erlangen. Nicht ein einziges seiner Worte schaut nach dieser Seite. Sie sind alle vollständig von seinem Heilandswillen umspannt, blicken auf Jerusalem, die Jünger, die Welt und erwägen, was diesen sein Sterben nimmt und giebt. Niemals liegt in seinem dem Tode zustrebenden Willen die Aufgabe seines handelnden Gottesdienstes, der Übergang in eine Gelassenheit, die nur noch empfangen will, die Lösung seiner Beziehungen zur Welt durch den Rückzug auf die Selbsterhaltung, der Verzicht auf das Christusamt und auf die Ausrichtung des Himmelreichs, oder auch nur eine Sistierung oder Minderung desselben. Vielmehr hat es Jesus völlig deutlich gemacht, daß er seine Einsetzung zum Herrn des Himmelreichs mit seinem Sterben gleichzeitig bejaht, nicht dieses sich verhüllt, um jene zu wollen, nicht jene wegwirft, um das Kreuz zu ergreifen.¹⁾ Er ist somit unzweifelhaft als der gestorben, der gottheitlich handeln wollte. Denn daß Gottes Regierung durch ihn geschieht, ist die gottheitliche Funktion, da sie durch göttliches Vergeben, göttliches Berufen, göttliches Beleben, göttliches Offenbarwerden geschieht.

Die Formel: Jesus habe sterbend die Gemeinschaft mit Gott gesucht, muß somit, soll sie dem Geschehenen entsprechen und wahr bleiben, konkretere Bestimmtheit erhalten. Alles kommt darauf an, welcher Inhalt dem Gottesbild dabei gegeben wird, und wie sich die hier gemeinte Gemeinnschaft nach Inhalt und Umfang bestimmt.

¹⁾ Matthäus hat dies wirksam dadurch zur Bezeugung gebracht, daß er die messianische Aussage Jesu überhaupt nur im Zusammenhang mit der Passionsgeschichte giebt, als Voraussetzung für Jesu Gang in den Tod und als Grund seiner Verurteilung. Daß daraus für den Evangelisten keine Minderung der messianischen Gewißheit Jesu entsteht, liegt auf der Hand. Indem der in den Tod gehende sich als den Christus bezeugt, hat er seine Gewißheit nach seiner Meinung aufs vollkommenste bewährt.

Wird das Gottesbild des Gefreuzigten so gedacht: er habe in Gott den, der ihn selbst belebe, beselige, verherrliche, erfasse; bedeutete demgemäß die Gottesgemeinschaft, in die er tritt, daß er für sich selbst am Liebes- und Lebenshaß Gottes Anteil erhielt, dann ist die Formel geschichtswidrig und kassiert die Thatfachen. Der Gott, mit dem Jesus sterbend die Gemeinschaft suchte und in Gemeinschaft blieb, war derjenige, der uns sein Reich bringt, die Menschen zu sich ruft und aus ihnen seine Gemeinde schafft, die er zur Vollendung führt.¹⁾ Mit dem Gott, der für die sündige Menschheit den Heilandswillen hat, blieb er sterbend eins, nicht an Gottes Heilandswillen vorbei, sondern so, daß dieser das Gemeinsame zwischen dem Vater und ihm ausmacht, das, worin er mit dem Vater eines Willens ist, und weil und insoweit dieses Einssein mit der erlösenden Gnade ihm am Kreuze eignete, darum und soweit hat der Gefreuzigte die Gottheit gehabt.

Nur damit ist auch der Begriff „Gemeinschaft“ fertig gedacht, während er dann zerbricht, wenn wir Jesus nur als Empfänger der göttlichen Gabe denken, ohne daß er für Gott zum Geber wird. Ein Verhältnis, in welchem hier bloß gegeben, dort bloß genommen wird, ist nicht Gemeinschaft, so gewiß ein bloßes Nehmen der Gabe niemals schon Liebe ist. Erst dann ist die Gemeinschaft ganz und wirklich da, wenn die Gabe zum Geber zurückkehrt, durch die Rückgabe des Empfangenden. Die Liebe nimmt nicht, ohne schon dadurch, daß sie nimmt und wie sie nimmt, zu geben. Dann ist sie wahr und völlig, wenn der Empfangende dadurch, daß er empfängt, des Gebers Lust und

¹⁾ Die Schlußgleichnisse Jesu Matth. 21 und 22 sind hierüber vollständig klar. Der Gott, der dem ungehorsamen Sohn den Auftrag giebt, und wenn er ihn hört, ihm all seinen Ungehorsam verzeiht, der Gott, der die empörten Weingärtner zur Umkehr lockt, und wenn sie sich widersetzen, den Weinberg nicht zerstört, sondern neu bestellt, der Gott, der die Gäste zum Feste lädt und nicht ruht, bis sein Festsaal voll geworden ist, steht in Jesu Blick bei seinem Todesgang. Durch diesen Gott, mit der vollen Einheit von Gericht und Gnade, und zwar so, daß durch das Gericht hindurch die Gnade wird, weiß sich Jesus an das Kreuz geführt. Wäre sein Wille auf seine eigene Erhaltung in der Gemeinschaft mit Gott gerichtet, so hätten diese Gleichnisse folgende Form: der Sohn ruft die Empörten an, und als sie nicht hören wollen, eilt er zum Vater zurück; die Gäste werden geladen, wollen aber nicht kommen; nun feiert der Königssohn ohne sie sein Fest. Jedermann sieht, wie völlig geschichtswidrig solche Bilder sind.

Kraft erzeugt. Der Aussprache muß die Antwort folgen, so daß jeder der Verbundnen spricht, jeder hört, beide geben und empfangen; nun ist Gemeinschaft da. Die Rede von Jesu „Gottesgemeinschaft“ bleibt darum leer und phrasenhaft, bis auch sein Gottesdienst verstanden ist. Darum ist auch bei Origenes und Anselm; wenn sie auch die Formel „Gottesgemeinschaft“ nicht brauchen, ihr Blick in dieselbe ungleich wahrer und reicher, weil Jesus dort als Überwinder des Teufels und Zorns in der Hoheit und Kraft dessen vor uns steht, der Gottes Willen that.

Die Frage, welche uns Jesu Kreuzesthat stellt, ist somit die: war sein Kreuzeswille mit seinem Heilandswillen eins? oder sind beide geschieden in gegensätzlicher Spannung oder wenigstens unverbundner Gespaltenheit? Beide fallen auseinander und kehren sich gegeneinander, solange zwischen den entgegengesetzten Zuständen, in die Jesu Weg ihn führt, zwischen dem Entbehren der Gottesgemeinschaft und ihrem Besitz, zwischen dem Lebensverlust und seinem Gewinn, bloß ein Konflikt entsteht, bei welchem der eine Vorgang den andern aufhebt und zerstört. So lange wird das Sterben bloß als Übel beurteilt, und ein Sterbenwollen bleibt undenkbar, unvernünftig, und hängt sich, da es aus Jesu Bild nicht entfernt werden kann, an seinen Heilandswillen nur äußerlich an. Unter dieser Voraussetzung gebührt dem Kreuz nicht mehr als Resignation; ihm selbst eignet kein positiver Wert; positiv gewollt wird dann nur, daß es beseitigt und überwunden sei.

In dieser Beziehung ist die Formel, die uns zunächst beschäftigt, die schwächste, dunkelste. Sagen wir: Jesu Gottheit habe sich darin erwiesen, daß sie die Störung der Gottesgemeinschaft, die das Kreuz ihm brachte, aufgehoben habe, so lassen wir diese Störungen nur dazu eintreten, damit sie vergehen, abgethan und vernichtet seien. Jedermann sieht, wie sich dies an das natürliche Empfinden anschließt. Es scheint ja nichts als Klügelei, auch nur den Versuch zu machen, den Zustand der Gottverlassenheit anders zu beurteilen als so, daß sie ausschließlich als Übel abgewehrt wird. Der Wille zum Leben protestiert gegen sie, und dieser allgewaltige Diktator erhält hier, wo er fromm ist, sich mit dem Gottesbewußtsein geeint hat, und im Verlust des Lebens den Verlust Gottes fürchtet, wie es scheint, vollends unantastbare Sanktion.

Bis wir weiterkommen, stehn wir immer noch bei jenen Jüngern, denen es unverständlich schien, daß Jesus sterben wollte und warum, und bei der großen Gruppe in der alten und neuen Christenheit, die das Kreuz Jesu nicht zum Evangelium zu zählen vermag,¹⁾ noch nicht bei jenen Jüngern, die nicht am Kreuz vorbei in die Herrlichkeit Jesu sahn, nicht erst hinter demselben die Gnade schauten, sondern sich dasselbe unvergänglich gegenwärtig hielten in der Meinung: dort sei die Heilandsthat geschehn.

Das ändert sich auch dann noch nicht, wenn wir nur auf die Treue Jesu achten, mit der er seine Menschenliebe übt. Schön und kräftig hat z. B. E. Cremer dargestellt, daß Jesu Wille, nicht zu richten, sondern zu verzeihen, für ihn die Notwendigkeit des Todes ergab.²⁾ Selbsterhaltung hätte Gerichtsvollzug an

1) Es liegt eine gewisse Notwendigkeit darin, daß sich an das, was als unverständlich ausgegeben ist, sofort die Vermutung hervorwagt: es habe einen faulen Grund. Zu dem, der vor Jesu Kreuzeswillen verständnislos steht, gesellt sich darum derjenige als Nebenmann, der die Unergründlichkeit ersetzt durch eine Begründung finsterner, abnormer Art: Umschlag der Schwärmerei in die Flucht aus dem Leben, Zusammenbruch des Messias-traums. Schon in der Umgebung Jesu standen neben den ratlosen Jüngern, die nicht begriffen, warum Jesus in den Tod ging, die, welche sagten: er habe den Tod verdient. Übrigens hat der harte Kampf ums Kreuz von Anfang an seinen großen Segen für die Gemeinde gehabt. Ohne den Konflikt der Urteile über dasselbe wäre die reiche Entfaltung der Kreuzeslehre nicht gekommen, wie sie im Neuen Testament sowohl im Passionsbericht der Synoptiker und des Johannes, als in den Briefen bei Petrus und Paulus vorliegt. Dasselbe gilt auch für die heutige Situation und bildet zu dem S. 10 Anm. Gesagten die helle Rehrseite.

2) Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi 2. Aufl. S. 92 ff. Nach zwei Seiten rate ich hier zur Vorsicht, damit diese Sätze sich nicht von der Passionsgeschichte entfernen. Einmal: sie giebt uns keinen Anlaß, den Kreuzeswillen Jesu als Wahl zwischen Richten und Verzeihen so zu konstruieren, als wäre auch jenes eine Möglichkeit, die im Bereich Jesu lag. Dem das irdische Leben führenden Christus war ein für allemal die Ausrichtung des göttlichen Gerichts entzogen. Diese stand jetzt nicht als Möglichkeit, sondern nur als Unmöglichkeit vor ihm, die jetzt nicht in seinem Beruf liege. Sodann: sehr ernst und bestimmt tritt in der Passionsgeschichte hervor, daß Jesus das durch seine Verwerfung begründete Gericht gewollt hat. Der zu den Empörern gesandte hat nicht den Gerichtsauftrag; er kommt nur als der wehrlose, nur als der zur Umkehr berufende und den Umkehrenden die Vergebung bringende; aber durch seinen Gang in den Tod bewirkt er Gottes Gerichtsthat, erreicht er, daß die Empörer untergehn und der Weinberg neu bestellt wird. Das bezeichnet Jesus als von ihm gewollt.

denen, die ihm widerstanden, bedeutet. Will er verzeihen, so liegt darin die Sterbenswilligkeit. Er kann die Welt nur so lieben, daß er sich von ihr hassen läßt, weil diese sich nicht lieben lassen will. Damit haben wir verstanden, daß Jesus willentlich sein Kreuz anfaßt, und daß dieser Wille aus seinem Heilandswillen stammt; es ist auch erkannt, daß er sein Geschick für sich selbst in Gewinn und Segen verwandelt, weil sein guter Wille an der Bosheit der Menschen nicht nur nicht zergeht, sondern sich stärkt. Indem seine Liebe dadurch zur Treue wird, die bis zum Tode unerschütterlich bleibt, verklärt sie sich. Doch darüber führt uns diese Betrachtung nicht hinauf, daß das Kreuz ein Übel war, welches Jesus aufgenötigt wird, und der Wert, der aus ihm entsteht, nur daran hängt, daß es überwunden wird. Weil sich dieses Übel an Jesu Beruf hing, konnte und durfte er es nicht meiden, mußte er es wollen; es bleibt aber ein Hemmnis, das den positiven Zweck Jesu zunächst aufhebt und dadurch unschädlich gemacht werden muß, daß seine Folgen unterdrückt werden.

Aus der Menschenliebe Jesu entsteht primär nur der Wille zum Leben, nicht der zum Sterben. Wer vergeben will, will das Böse überwinden, nicht erliegen. So wenig Gottes Wille zu verzeihen besagt, daß er von seiner Regierung abtritt, vielmehr besagt, daß von seiner Güte unsre Bosheit überwunden wird und vergeht, ebenso besagt Jesu Wille, nicht zu richten, sondern zu verzeihen, daß er der Sünde Israels Meister werden und ihr das Ende bereiten will. Statt dessen bereitet sie ihm das Ende, durchkreuzt seinen Willen und führt eine Hemmung seines Berufs herbei, die Jesus zuerst innerlich durch Geduld und Treue, dann auch auswendig durch sein Auferstehn bezwingt.

Trotz seiner hellenischen Seelenlehre war Origenes durch seinen Gesichtspunkt schon weiter geführt, weil er den Kampf Jesu auf den Satan bezog, somit in das Kreuz nicht nur den Kampf, sondern auch den Sieg verlegen kann.

Weil Jesus in die vom Teufel beherrschte Welt trat, tötete ihn dieser. Zwar ist auch hier der Kampf für sich betrachtet nur ein Leiden, nur ein Übel, nur das Ergebnis der die Welt verbenden Abnormität und Not. Aber um des Sieges willen ist auch der Kampf ein Gut und gewollt. Der, der den Sieg begehrt, und welch einen Sieg: Errettung der Welt von des Teufels Gewalt! geht willig und freudig in den Kampf.

Anselm hat die Überwindung dieses Gegensatzes noch tiefer angebahnt, weil er klar ins Auge faßte, daß der Vater den Sohn ins Leiden stellte und dieser durch den Willen des Vaters stirbt. Zu erleben, was der Vater thut, auszurichten, was der Vater will, kann für den Sohn nie bloß Schmerz sein, nie als Übel gelten. Aber der Gedanke bleibt unfertig, weil der Wille Gottes, den Jesus im Sterben erfüllt, lediglich negativen Inhalt hat. Jesus hat es in der Passion nur mit jenem Willen Gottes zu thun, der sich gegen das Böse kehrt und dem Sünder sein Verworfensein erkennbar macht. Genugthuung hat Gott gefordert, Strafe verhängt. Sie ist ein Gut um deswillen, was ihr folgt, Gnade, um deswillen, was durch sie vermittelt wird. Aber für sich selbst betrachtet bleibt sie ein Übel und nur ein Übel. Jesus will, daß es komme, aber auch hier nur deshalb, damit es überstanden und beendet sei.

Solange uns das Sterben bloß als Übel erscheint, ist jedoch nicht bloß Jesu Kreuzeswille ungenügend bestimmt, sondern schon die gemein menschliche, für uns alle erreichbare Heilsamkeit des Sterbens bestritten und verdeckt.

Was das Sterben sei, das ist hier die entscheidende Frage. Alle Theorien verlassen die neutestamentliche Bahn, denen am Ende Jesu etwas anderes wichtiger ist als der einfache Grundakt: dies, daß er stirbt. Zwar hat es auch für Jesus selbst und die Jünger die größte Wichtigkeit gehabt, daß er durch Israel und am Kreuze starb, als vom erwählten Volk Gottes verworfen, weil dies für die Beurteilung Israels und das Verhältnis der neuen Gemeinde zur alten durchgreifende Konsequenzen ergab. Wird aber nicht hinübergeschaut auf das, was die, die Jesus töten, sich bereiten, sondern auf das, was er selbst erfährt, dann geht der Blick des Neuen Testaments auf nichts anderes als auf den offenkundigen, den ganzen Komplex der Ereignisse bestimmenden Vorgang: darauf, daß er starb.¹⁾ Zur Lehre vom Ende Jesu brauchen wir deshalb Einsicht in das, was uns das Sterben

¹⁾ Daher auch die Betonung des Bluts. Die Preisgabe und Verschüttung des Bluts bedingt das Sterben. Die um sich greifende mystische Deutung des „Bluts“ Jesu bei Johannes und Paulus: sie lehrten, Jesus bringe sein verklärtes Himmelsblut in den Glaubenden hinein und darin bestehe dessen Rechtfertigung, verdirbt das Evangelium durch einen angeblichen Tiefsinn, nachdem die Kreuzesthat unverstanden blieb.

leistet. Solange dieses einfachste und wichtigste Element der ganzen Begriffsreihe unentwickelt ist, leidet darunter die ganze Theorie.

Die Christologie und die Anthropologie sind einander unentbehrlich. Wir verstehen Jesu Weg nicht, es sei denn, wir verstehen uns selbst, und verstehen uns nicht, es sei denn, wir verstehen ihn. Eins beleuchtet hier das andere. Was Menschsein heißt, giebt uns den Schlüssel zu dem, was Jesus war; was an ihm uns sichtbar wird, bringt in unser eignes Bewußtsein das Licht und löst uns das Rätsel des Menschseins auf. Wenn uns angesichts unsers eignen Sterbens das Denken zerbricht und dort uns nichts als ein lichtloses Rätsel anstarrt, wenn es uns als ein zweckloser Vorgang erscheint, nur als Durchgang, in sich selbst dagegen leer, gut nur darum, weil es vergeht, deshalb nie fähig, Objekt unsers Wollens zu sein, nur fähig, sei es mit Widerstreben, sei es mit Ergebung erlitten zu werden: wie soll uns Jesu Sterbenwollen verständlich werden? Wenn aber diese Betrachtung des Sterbens sogar für uns falsch und blind ist, dann fällt sie sofort und vollends auch für ihn.¹⁾

Für die griechische Seelenlehre kam am Sterben nur das Ergebnis desselben in Betracht, daß es die Seele von ihrem Widersacher, dem Körper, befreit und aus der im Grunde doch unnatürlichen Verbundenheit mit der Materie erlöst. Für diese Betrachtung konnte Jesu Sterblichkeit für seine Geschichte nur deshalb Bedeutung gewinnen, weil sie ihn für seine Angreifer verletzbar machte. Auch Anselm dachte nicht wesentlich darüber

¹⁾ In der Geschichte der theologischen Forschung lehrt dieselbe Thatsache besonders auffällig wieder, welche auch sonst die Geschichte des menschlichen Denkens charakterisiert: man fängt bei den höchsten Spitzen der Probleme an, während die der Beobachtung sich alltäglich anbietenden Elemente des Bewußtseins konfus bleiben. Die konstante und in die Rätsel des Problems hineinstrebende Erörterung über Jesu Tod beweist keineswegs, daß eine Vorstellung darüber vorhanden sei, was das Sterben für uns bedeute, wie wir uns wollend und richtig wollend zu demselben zu stellen haben. Ebensovienig beweist die Verhandlung über den Versöhnerwillen Jesu, daß der Theologe den Liebesbegriff auch nur in seiner einfachsten Gestalt gefaßt habe. Daß der Einblick in Gottes Mysterien durch die Erfassung des alltäglichen Geschehens mitbedingt ist, bringt auch in die im engern Sinn theologische Arbeit die fortschreitende Bewegung hinein, und zwar ist diese wesentlich dadurch bedingt, daß die Auffassung der einfachen, alltäglichen Vorgänge schärfer wird.

hinaus, und erwägt im Blick auf die Sterblichkeit nur, daß dieselbe dem Recht den Angriffspunkt gegen den Schuldigen bietet. Damit, daß der Beleidiger getötet werden kann, ist dem Beleidigten das Mittel gegeben, durch welches er Vergeltung zu üben vermag.

Das Evangelium kennt und erzeugt jedoch ein anderes Sterben, dem eine positive Bedeutung zukommt. Immer war in der Kirche der Gedanke lebendig, daß dadurch, daß unsere Verbundenheit mit Gott auf Gnade und Glauben gegründet ist, uns auch im Sterben ein Zugang zu Gott gegeben sei, der das ewige Gut in sich schließt, wodurch auch aus dem Sterben noch ein neues Anfangen werden kann, welches gegen unser Vorleben unabhängig ist, und seinerseits nicht unfertig bleibt, sondern die volle Gewähr der Vollendung hat, weil Gottes Antwort auf jedes Glauben, auch auf das des letzten Augenblicks, seine eine und ganze Gnade ist. Daher gilt in der Kirche als das zur Vollendung einzig Erforderliche und völlig Ausreichende, daß unser letztes Wollen Glauben, unser letzter Gedanke Griff nach Gottes Gnade sei; wir brauchten zum ewigen Leben nicht mehr als ein seliges, d. h. gläubiges Sterben, während ein Scheiden, welches sei es in aktiver Widerseßlichkeit, sei es in negativer Inhaltsleere, glaubenslos ist, das Ende des Menschen ins Dunkel taucht und die Frage nach dem weiteren Verlauf seines Wegs für uns ohne Antwort läßt.

Diese Einsicht bedarf freilich des Schutzes vor Überspannung zur Unwahrheit. Dieser verfiel sie dann, wenn sie wegen der Wichtigkeit des Sterbens das Leben zur Bedeutungslosigkeit entwertete, und, was sie dem Sterbenden zusprach, dem Lebenden versagte. Auch dieser hat in seinem Glauben den offenen Zugang zum ganzen Gott, und auch dieser giebt mit seinem Unglauben denselben preis. Sodann ist dadurch, daß uns die Gnade bis zum Schluß ein neues Anfangen gewährt, nicht ausgeschlossen, daß sich unser Lebenslauf in eine feste Einheit fügt, in welcher die kausalen Zusammenhänge als die Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit in voller Geltung stehen. Darum sterben wir als das, was wir lebend geworden sind.¹⁾

¹⁾ Die zusammenbestehende Wahrheit beider Sätze spricht eines derjenigen Geheimnisse göttlicher Regierung aus, die wir nie in unsre Gewalt bringen, darum auch nie völlig erkennend durchdringen. An dieser Stelle merken wir und sollen wir merken, daß wir regiert werden, nicht uns selbst regieren, somit auch weder uns, noch andre ganz verstehen.

Der bisher entfaltete Gedankengang blieb jedoch häufig deshalb unfertig, weil in den Satz: als letztes Glauben oder Nichtglauben besitze das Sterben positive Wichtigkeit, nur ein abstrakter Glaubensbegriff eingesetzt wird, der gegen die Eigenart dieses bestimmten Moments gleichgültig bleibt und sich von dem abgekehrt hält, was jetzt unser Sein und Sollen ausmacht. Das Glauben, zu welchem uns das Sterben Anlaß giebt, ist freilich dasjenige, an welchem wir stets in allen Lebenslagen unsre Bejahung Gottes haben, dasjenige, welches zur ewigen Gnade aufblickt und auf den Christus schaut, der unvergänglich ist. Dasjenige Vergeben Gottes sollen wir sterbend ergreifen, das wir täglich bedürfen, in demjenigen Lieben ruhn, das uns ewig umfaßt. Daher ist unser Glauben ein einiges und selbes in unserm ganzen Lebenslauf mit Einschluß seines letzten Akts, weil es als Ausblick zu Gott nicht schwankenden, flüssigen Inhalt hat, sondern an der Beharrlichkeit und Vollendetheit der göttlichen Gabe zu einer gefestigten Bejahung kommt, die unser gesamtes Sein in Zeit und Ewigkeit umspannt. Deswegen darf es jedoch zu dem, was wir jetzt durch unsre besondere Lage sind und bedürfen und begehren, nicht beziehungslos und unverbunden bleiben. Daß wir Gott im Glauben berühren, den, der immer derselbe ist, ist dessen erstes, wesentliches Merkmal; wir aber sind es, die ihn berühren, weil und damit er uns mit seiner Gabe gegenwärtig sei, wir in der konkreten Bestimmtheit des gegenwärtigen Augenblicks, nicht mit einem zeitlosen Denken, das von unserm jetzigen Erlebnis geschieden bleibt, nicht mit einem Generalwillen, der unser konkretes Begehren von sich stößt; nein, für uns ohne Abzug und Verhüllung, für unser Ich mit seinem ganzen, hell geschauten, klar erfaßten Inhalt, mit allem, was es hat und entbehrt, leidet und wirkt, bejahen wir Gott; auf uns mit Einschluß der uns jetzt bestimmenden Gestaltung unsers Daseins beziehen wir Gottes Gnade, als unsers Lebens Grund und Ziel.

Das Glauben des Sterbenden ist darum nicht unterschiedslos eins mit demjenigen Glauben, das jeden andern Moment erfüllt, sondern ist, weil wir uns jetzt als die Sterbenden in Gottes Hand legen, etwas Einzigartiges, Einmaliges, so einmalig als das Sterben selbst. Dieses giebt uns nicht nur Anlaß, ein Glauben zu haben, das wir auch sonst hätten, und nur noch einmal, zum letztenmal, zu wiederholen, was wir immer thun, sondern so, wie

wir als die Sterbenden glauben, glauben wir als die Lebenden nicht. Dieser Glaubenserweis hat dieselbe Einzigkeit, wie das Erleben, aus dem er entspringt.

Das Sterben wendet unsern Blick unweigerlich vorwärts auf das, was kommt, und für das uns jetzt gegebene Bewußtsein folgt — nichts. Wir erfahren eine totale Entselbstigung, den Entzug dessen, was unser Ich ausmacht, Stillstand unsers Denkens, Stillstand unsers Wollens, nicht nur Entleibung, ebensosehr Entgeistung. Daß unser Hoffen nach einem neuen Erwachen und Auferstehen greift und dieses sich mit Gewißheit bereits vergegenwärtigt, nimmt dem Sterben seine Bedeutung Ende zu sein nicht. Es folgt ein Erwachen, doch zuerst entschlafen wir; wir stehen auf, aber erst, nachdem unser Ich geendet hat. Sterbend glauben heißt im Moment der Entselbstigung Gott als Gott bejahn, dann sein Lieben und Geben preisen, wenn uns alles genommen wird, wir selbst uns genommen werden. Dieses Glauben hat sonderliche Größe und Herrlichkeit, weil ihm kein Schauen mehr zur Seite steht, keine Erfahrung hilft, keine Begründung im eignen Lebensstand mehr möglich ist, weil es einzig auf Gott schaut, einzig ihn meint, einzig in ihm seine Begründung hat. Dadurch daß wir selbst zu nichts werden, bleibt uns nichts übrig als Gott, nichts übrig, als daß wir alles, was wir begehren und hoffen, völlig und rein als Gottes Werk und Gabe bejahn.

Unser Glauben ist das erste, alles bedingende Hauptstück unsers Gottesdienstes, das erste Mittel, welches uns zur Verherrlichung Gottes gegeben ist. Damit, daß wir ins Nichts fallen, ohne von Gott weg- oder abzufallen, heiligen wir seinen Namen. Als Anlaß zu einem einzigartigen Glauben verschafft uns das Sterben die Möglichkeit zu einem Gottesdienst, der mit nichts, was wir als die Lebenden thun, vergleichbar ist. Das legt in dasselbe einen positiven Wert, etwas, was man wollen, wofür man danken kann und soll, und es bewährt sich auch hier, daß alles denen, die Gott lieben, zum Guten mitwirkt und zum Gute wird, sogar ihre Entselbstigung.

Der positive Wert des Sterbens bleibt nicht nur in unsere letzten Augenblicke eingeschlossen, wodurch er von der höchst wechselnden Gestaltung derselben abhängig würde, sondern kommt bereits im Vorblick auf unser Ende zur Geltung. In dem Maß als wir im Bewußtsein der Sterblichkeit stehn, hat unser Glauben

an der spezifischen Art Anteil, die ihm das Sterben gewährt. Bekanntlich wissen wir schon früh, daß wir als die, die vergehn, uns Gottes freun.

Die Gewöhnungen der Kirche wenden sich hiebei zum Teil nach einer falschen Seite hin, da sie zufällige Nebendinge am Sterben überschätzen, als läge darin die Würde des christlichen Todes. Nicht in der Schmerzlosigkeit desselben, im Stärkegrad der Empfindung des göttlichen Liebens, in visionären Erlebnissen, die ein Vorgefühl ewigen Lebens in sich tragen, nicht einmal im erbaulichen Wert unsers Todes für unsere Umgebung¹⁾ liegt die spezifische Dignität des christlichen Sterbens, wenngleich dies alles Werte bilden, die als gute Gabe der göttlichen Güte geschätzt werden dürfen. Doch sind sie nicht in Überordnung, nicht einmal in Parallele mit der primären Gabe zu stellen, die uns mit dem Glauben gegeben ist, damit, daß wir jetzt Gottes Namen aussprechen, jetzt Gottes Herrlichkeit bekennen, wo wir vergehn.

Somit darf das Sterben nicht einmal für uns, weil es nicht lediglich zum Übel werden kann, bloß das Objekt unsers Unwillens und unsrer Gegenstrebung bilden, die wir durch die Obmacht eines andern Willens bloß in Resignation verwandelten, kann und darf vielmehr zum Ziel eines positiven Willens, eines freien und freudigen Handelns werden, weil es uns die Gelegenheit zu einer Ehrung Gottes giebt, die wir nur durch das Sterben erhalten. Schon dadurch aber ist ausgeschlossen, daß uns Jesu auf das Kreuz gerichtetes Verlangen unverständlich bleiben und grundlos scheinen muß. Dieser Wert des Sterbens besteht auch für ihn, für ihn aber unvergleichlich mehr als für uns. Während wir mit unserm Willen nur dem folgen, was mit naturhaftem Zwang über uns kommt, war Jesu Gang nach Jerusalem seine freie That, und während unser Gottesdienst immer und auch im Sterben schwer durch das gehemmt bleibt, was sonst in unserm Bewußtsein steht, und durch unser von Gott abgekehrtes Begehren besleckt und bestritten wird, und nur durch Gottes Vergeben in Gottes Wohlgefallen tritt, vollzog er im Todesgang eine Bejahung Gottes, die so ganz gewesen ist, wie sie frei gewesen ist. Er ist in die totale Entselbstigung hinein-

1) Wir sterben nicht der Zuschauer wegen. Der Gedanke verliert dadurch, daß er auf Jesus übertragen wird (Beispielstheorien: Straßengempe, Exempel der Geduld, der Liebe etc.) nichts von seiner Unnatur.

getreten mit dem zum Vater emporgehobnen Blick und hat ihn als seinen Gott gepriesen dann, als, und deshalb, weil es mit ihm zu Ende war. Als er seines Geistes nicht mehr mächtig, diesen fahren ließ und „dem Vater übergab“, gab er Gott alles, gab er Gott sich ganz.

Bei ihm kann keine Rede davon sein, daß er sich mittelst eines Generalglaubens durch das Sterben durchgeholfen habe, wie er bei uns daraus entstehen kann, daß uns eine Doktrin dargeboten ist, die uns im allgemeinen einen Blick in Gottes Verhältnis zur Menschheit gewährt. Mit demselben denken wir einen fremden, nur entlehnten Gedanken, denken ihn darum auch nur halb und unfertig, nicht bis dahin, wo er sich zu unserm eignen Stand und Wesen in Beziehung setzt. Dieser fremde Gedanke, mit dem wir uns stützen, ist jedoch eben derjenige Jesu; mit seinem Evangelium helfen wir uns durch das Sterben durch und vermögen es deshalb in einen Gottesdienst zu verwandeln, weil Jesus und sein Kreuz in unserm Bewußtsein stehn. Bei ihm dagegen entsteht sein Ausblick zu Gott nicht dadurch, daß ihm jemand ein Evangelium sagt, sondern er ist sein eigener, völlig in ihm begründeter Lebensakt. Zwar hat ihm die Schrift und das in der Gemeinde um ihn her verbreitete Hoffen einen ähnlichen Dienst gethan, wie uns sein Wort; daß aber daraus sein eigener Ausblick zu Gott geworden ist, daß er in vollem Bewußtsein sich als Sterbender Gott dargegeben hat, hat er uns dadurch unzweifelhaft gemacht, daß er mit der Sicherheit des klaren Bewußtseins und gefestigten Entschlusses sein Kreuz trug. In der Klarheit, mit der er auf sein Ende schaut, wird offenbar, wie ihm Gott gegenwärtig ist, in jener Majestät, die das nicht Seiende ruft, daß es sei, und in jener überreichen Gnade, der man sich völlig lassen kann, so daß er selbst nichts zu werden vermag, weil Gott ihm alles ist.

Nun liegt der Satz als falsch hinter uns, daß er „trotz“ seiner Gottverlassenheit in der Gottesgemeinschaft erhalten worden sei, oder nur mit andrer Formulierung, daß er sich dadurch in seinem Beruf erhalten habe, daß er die Hemmungen desselben litt. Die gewaltigen Gegensätze, durch welche er hindurchgeht: Lebensberaubung — Lebensgewährung, Entgeistung — Vergeistigung, Entherrlichung — Verherrlichung, Austritt aus der Gottesgemeinschaft — Eintritt in sie, Einsetzung in seinen Beruf — Abberufung

aus demselben umfaßt sein einheitlicher Wille, weil ihm beide Glieder dieses Gegensatzes Stoff und Grund zu seinem Gottesdienst geben.¹⁾ Daraus zieht auch das erste Glied desselben seinen absoluten Wert; es dient dem zweiten zum Grund, nicht zur Verhinderung, zur Vermittelung, nicht zur Beschränkung. Indem er aus der Gottesgemeinschaft herausgehalten wird und dieselbe entbehrt, begründet er sie, weil zwar sein Ich zu nichts, Gott aber für ihn nicht zu nichts wird. Dadurch, daß er von Gott verneint, ihn nicht verneint, von Gott verlassen, ihn nicht verläßt, wird seine Gottverlassenheit zum Grund der Gottesgemeinschaft, seine Entgeistung und Entherrlichung zur Bedingung seiner Vergeistigung und Verherrlichung und die Vergeblichkeit seiner Sendung zur Wurzel ihrer Fruchtbarkeit. Was ihm Gott nahm, gab er willig und frei an ihn ab, und darum, weil er aus dem göttlichen Nehmen sein freies Geben macht, wird es zum Grund der Gegengabe Gottes, die ihm die vollendete Gemeinschaft bringt. Alles nahm ihm Gott; alles gab ihm Jesus hin, und dies alles wurde dadurch in vertiefter Begründung und erhöhter Kraft sein Eigentum. Nur deshalb ist es möglich, damit ist es aber auch erläutert, daß für die neutestamentliche Betrachtung Jesu Kreuz nicht anders als seine Verherrlichung, einheitlich und gleichmäßig aus dem Willen des Vaters und des Sohns entsteht. Nur ein zerrütteter, gegen sich selbst gekehrter Wille begehrt die Frucht und reißt die Wurzel aus, hascht nach dem Ziel und verschmäht seinen Grund. Weil Jesu nicht trotz des Sterbens oder erst nach demselben, sondern durch dasselbe das Leben kam, hat er sein Sterben und Leben mit derselben Klarheit bejaht und mit derselben Freiheit begehrt.

Daß sich sein Sterben zum Gottesdienst verklärt, hob Jesus über alle Träumereien empor, mit welchen wir dessen Schwierigkeit wegzuträumen versuchen. Diese Schwierigkeit und „Unnatur“ besteht nicht darin, daß es die totale Hingabe an Gott herbeiführt, auch nicht darin, daß diese durch die Entselbstigung und Verneinung

¹⁾ Im Gleichnis von den Weingärtnern ist der ganze Verlauf der Dinge in eine gewaltige, vollständige Einheit gefaßt. Jesu Ausgang vom Vater zu den Empörern, seine wehrlose Tötung durch sie, und die Neubestellung des Weinbergs, alles wird durch denselben einheitlichen Willen Jesu: gebt Gott, was Gottes ist, begründet und bildet einen zusammenstimmenden Gottesdienst.

unfers Eigenlebens geschieht, womit vielmehr gerade das ins Auge gefaßt ist, was es geeignet macht, Mittel zum Preise Gottes zu sein. Leicht, ohne Hemmung und Verlust gelingend, somit normal oder „natürlich“ wäre der Akt dann, wenn dem Geben des Menschen das Geben Gottes, dem Lieben des Sohns das Lieben des Vaters in ununterbrochener Folge und zusammenstimmender Kongruenz entspräche. Nun aber scheidet sich beides, und die göttliche Antwort bleibt aus. Jesus giebt, ohne daß sich hieran lückenlos in einem ungehemmten Akt das Empfangen schlosse. Er läßt sein Leben, erhält es aber nicht sofort aus des Vaters Liebe zurück. Er bleibt beim Vater, aber dieser nicht bei ihm, bekennt sich zum Vater, dieser aber nicht zu ihm. Er verherrlicht ihn, während er selbst entherrlicht wird. Eben in der Hemmung der hier bestehenden Einheit, im Ausbleiben der väterlichen Aktion, im Verschuß des göttlichen Liebens und Gebens, das zurückgehalten bleibt, wird aus der Entselbstigung Tod, aus der Erniedrigung das Erniedrigtsein. Diese Schwierigkeit des Sterbens giebt aber der in demselben festgehaltenen Bejahung Gottes ihre singuläre Macht.

Wenn wir von der Analogie, die Jesu Sterben mit unserm Sterben verbindet, ausgegangen sind, treten wir an dasselbe von derjenigen Seite heran, an welcher es uns offen ist. Mit der hier gültigen Gleichartigkeit muß aber die Besonderheit, die dem Ausblick Jesu zu Gott eigen ist, zu unlöslicher Einheit verbunden sein. Die Entselbstigung, durch die Jesus geht, trifft ihn, nicht ein abstraktes, leeres „Ich“, auch nicht ein Ich, das bloß am Naturprozeß seinen Inhalt gewinnt, sondern ihn samt seinem Beruf, mit seinem ganzen Werk, und die Bejahung Gottes, die hier geschah, galt ebenso bestimmt und konkret Gott als dem, der Jesus gesandt hat. Indem Jesus stirbt, endet der Heiland, endet der die Sünde vergebende, endet der uns in die Liebe Gottes berufende, endet der das Himmelreich bringende. Sein Denken steht ihm still; was für ein Denken? das, welches den Heilandsgedanken dachte. Sein Wollen hört auf; was für ein Wollen? das, das die Errettung des Menschen wollte; sein Vermögen verläßt ihn, das, durch welches Gottes Reich zu uns kommt. Dies alles umfaßt die Entselbstigung, die ihm das Sterben bringt, weil dieses alles an seiner Person haftet und von ihr nicht lösbar ist. Das macht die Schwierigkeit seines Sterbens,

aber auch den Wert desselben nicht nur graduell, sondern qualitativ anders als bei uns. Sein Heilandsamt, sein Christusrecht, die Vergegenwärtigung des Himmelreichs legte er, indem er starb, von sich weg, in die Gotteshand, doch so, daß er in diesem Verzicht Gott als den pries, der ihm dies alles gegeben hat, und durch sein Sterben wiedergeben wird.

Auf dieses Geben Jesu ist der Begriff: „Kultus, Opfer“ ohne Abzug anwendbar; erst und nur in Jesu Selbsthingabe an den Vater hat er seine volle Wirklichkeit erlangt. Wenn dagegen die Betrachtung im Gegensatz der Lebenshemmung und Lebensvollendung stecken bleibt, ist der Opferbegriff vom Sterben Jesu abgeschieden. In der Passivität der Resignation entsteht noch kein Kultus, dieser ist That. Ebensowenig entsteht er schon in der Abwehr eines Übels, in der Überwindung einer Not. Opfer ist Gott gegebene Gabe. Weil aber Jesus sein Sterben im strengen Sinn gewollt und damit die Übergabe seines Selbst in Gottes Verfügung vollzogen hat, bringt er mit seinem Sterben Gott das Opfer dar. Als der sich ins Sterben gebende vollzieht er seinen Gottesdienst und thut seine Gottesliebe ihre That.

In diese Bejahung Gottes war diejenige seiner Gerechtigkeit mit klarem Bewußtsein eingeschlossen. Es wäre auch uns nicht möglich, unser Vergehen in den Ausblick zu Gott mit einzuschließen, stände nicht das Schuldbewußtsein in uns und sein unlöslich mit ihm verbundnes Korrelat: der Gerechtigkeitsbegriff. Nur durch diesen sind wir imstande, Nehmen, Weithun, Lebensberaubung, Entzug der Hilfe und Abbruch der Gemeinschaft, mit einem Wort: Tod mit ganzer Zustimmung zu bejahen und als von Gott uns angethan zu würdigen. Schon für uns reicht dazu die Erinnerung an die Obmacht des Schöpfers nicht aus, der dem Geschaffnen das Lebensmaß nach seinem Willen bestimme und darum auch die Befugnis habe, ihm das Ende zu setzen. Denn im Ausblick zu Gott ist das Naturverhältnis immer überschritten und wir als Person vor ihn als Person gestellt. Deshalb ermöglicht es uns nur der Gerechtigkeitsgedanke, uns in unser Sterben nicht nur mit Resignation, sondern mit ganzem Willen zu finden, indem wir wissen, daß wir gegen Gott im Unrecht sind, und deshalb, daß wir vergehn, gerecht heißen. In jedem gläubigen Sterben ist deshalb die Buße mit gesetzt; es kann sich nicht zum Gottesdienst verklären ohne die Beugung, welche unser Verschuldetsein

anerkennt. Und weil mit unserm Ende das Ich ganz verschwindet und Gott allein übrig bleibt, erhält auch der Preis der göttlichen Gerechtigkeit totale Geschlossenheit. Der im Aufblick zu Gott Sterbende bejaht einzig Gottes Recht; er selbst hat kein solches mehr, nur das, welches Gott ihm giebt.

Es ist völlig gesichert, daß, als Jesus sein Getötetwerden Gottes Willen hieß, seine Bejahung Gottes auch der Gerechtigkeit desselben galt. Mit der Vorstellung, Gott thue ihm oder Israel oder der Welt durch sein Geschick unrecht, dürfen wir die Passionsgeschichte nicht besudeln. Jesu Gewißheit, sterben zu müssen, war eins mit der andern, daß Gott damit thue, was gerecht sei, und er damit leide, was gerecht sei vor Gott. Als gerecht hat er durch seinen Griff nach dem Kreuz nicht nur Gottes Wohlthun, sondern auch sein Wehthun gepriesen, daß er ihm alles nahm, nicht nur daß er ihm alles gab, seine Gemeinschaft ihm entzog, nicht nur sie ihm öffnete. Er hieß es gerecht, daß Gott lebe und er sterbe.

Ihm war es vollends unmöglich, auf die Natürlichkeit des Sterbens sich zurückzuziehn. Daß es sich durch Naturvorgänge vermittelt, die mit unserm ganzen übrigen Lebenslauf in Einheit stehn, findet runde Anerkennung. Was aber durch Natur wird, hat Jesus immer in seinen Aufblick zu Gott hinaufgehoben, und nicht die Natur als Gott, sondern Gott als die Natur gestaltend und lenkend geschaut. Eben dies giebt ihm der Sterblichkeit gegenüber sein Freiheitsbewußtsein, damit der Schwierigkeit des Sterbens für ihn ihre Schärfe, damit aber auch seiner Bejahung der göttlichen Gerechtigkeit eine Vollendung, die qualitativ von dem unterschieden ist, was wir sterbend thun.

Was sein Blick als Inhalt und Forderung der Gerechtigkeit Gottes erkannt hat, wird dadurch vollständig deutlich, daß sein Kreuzeswille unserm Wollen und Handeln als totaler Gegensatz gegenübersteht. Seine Entthronung bildet eine vollkommene Verneinung zu derjenigen Verherrlichung, mit der wir uns selbst erhöhen, seine Entselbstigung zu unsrer Verselbstigung auch gegen Gott, seine Bejahung Gottes zu unsrer Verneinung Gottes, die im Grunde unsers Denkens und Wollens sitzt. Abgekehrt vom falschen Lebenwollen und falschen Herrschenwollen greift er nach dem Kreuz, weiß sich zum Gottesdienst berufen in Abgeschiedenheit von unsrem Menschen- und Weltdienst und bringt das Opfer dar

im Gegensatz zu unserm Raub an dem, was Gottes ist. In dieser gegensätzlichen Beziehung, die schon für uns hell genug im Lichte steht und noch viel deutlicher für ihn selbst, waltet aber fausale Macht. Weil wir jenen Weg gehen, ging er diesen, mußte er ihn gehn; denn weil jener Weg unrecht ist, ist dieser gerecht.

Nicht erst das Auge eines dritten, eines Theoretikers oder Dichters, stiftete diese Relation; der Verlauf des Geschehens erzeugte sie und machte sie offenbar. Aus jenem falschen Thun entstand sein Leiden. Daß der Mensch Gott nicht ehrt, auch Israel, auch der in Gottes Gemeinde gesetzte Mensch nicht, daß der Mensch nicht für Gott leben will, auch Israel, der zu Gott berufne Mensch nicht: das hat ihn getötet, die Todesnotwendigkeit auf ihn gelegt. Durch unser falsches Lebenwollen ist er gestorben, hat durch unser falsches Lieben gelitten. Daß er sich von diesem geschieden halte und deshalb daran leide und sterbe, hielt Jesus für gerecht. Der Ort seines Kreuzes gab demselben in dieser Hinsicht die vollendete Bestimmtheit. Er starb nicht durch die unwissende oder gottlose Welt, sondern durch die fromme Gemeinde, die aber Gott als ihren Diener benutzen will, durch die auf Christus hoffenden, die aber ihre, nicht Gottes Verherrlichung und die Erfüllung ihrer Eigenliebe von ihm begehren, durch die der Gnade sich getröstenden, die sich aber durch die Gnade in ihrer Lieb- und Gottlosigkeit erhalten wollen, durch die dem Gesetz gehorsamen, die aber mittelst ihrer Verehrung des Gesetzes ihren Ungehorsam decken. Daß er diese Theologie, diesen Gottesdienst, diesen Christus, diese Gnade, dieses Gesetz verwerfe, durchkreuze, zerstöre und deshalb sterbe, hielt er für gerecht.

Auch hiebei muß das, was ihm allein eignet und ihn zum Christus macht, mit voller Bestimmtheit erwogen sein. Der Christus endet, und eben dies, daß der Christus sterbe, hieß Jesus gerecht. Es ist gerecht, daß der Zeuge Gottes verstumme; denn die Welt hört ihn nicht; gerecht, daß der Spender des Geistes selbst den Geist verliere; denn die Welt kann ihn nicht empfangen; gerecht, daß dem, der vergeben will, das Herz breche; denn wir sind der Vergebung nicht wert; gerecht, daß der zum Thron Berufene abberufen werde; denn wir widersetzen uns Gottes Reich. „Ihr habt nicht gewollt;“ darum und daran stirbt der Christus, und das ist gerecht. Es war das Wort des

Sterbenden: er sei die Wahrheit, das Leben, der Weg. Sterben wollte der, der die Wahrheit war; denn die Welt liebt die Finsternis; der, der das Leben war; denn uns gebührt der Tod; der, der der Weg zum Vater war; denn unsrer Gottlosigkeit gebührt kein Weg zu Gott. Nur durch diese totale Beugung unter Gottes Gerechtigkeit kann Gottes Reich kommen, der Christus als Christus am Menschen handeln; nur so wird die Gnade. Weil sie in dem, was der Mensch ist und thut, keinen Grund hat, ist es gerecht, daß Jesus selbst sie begründe, und ihre Begründung kann nur so geschehn, daß alles Recht des Menschen fällt, sein Unrecht offenbar wird, an seinem Unrecht auch Jesu eignes Heilandsrecht und Sohnesrecht fällt, und nichts fest bleibt und verherrlicht wird als Gottes Gerechtigkeit allein.

Dadurch blieb Jesus in seinem Zeugnis gegen die Sünde wahrhaftig und brachte sein Bußwort zur vollen Konsequenz. Was er für sich daraus entnahm, daß er uns gottlos und boshaft heißt, war der totale Verzicht auf die Ausrichtung seines Heilandsamts, wie er ihn durch den Gang ins Sterben vollzogen hat; weil er aber mit diesem Verzicht nicht auf Gott, weder für sich selbst, noch für uns verzichtet hat, richtete er sein Heilandsamt durch denselben aus und vollendete sein Bußwort dadurch, daß er zum Verfühner ward.

Das für Jesu Sterben wesentliche Hauptmerkmal würde beschattet, wenn im Kreuzesbild Jesu einzig sein Schmerz die Betrachtung fesselte und als der wichtigste Bestandteil der Kreuzesthat erschiene. Er ist ihr freilich wesentlich, da ein schmerzloses Sterben für ihn, ohne aprioristischen Vorwitz, als unmöglich zu bezeichnen ist. Die vollendete Festigkeit seiner Beziehung zur Welt ließ keine andere Lösung derselben zu als die gewaltsame. Er läßt Israel nicht anders und nicht vorher fahren, als dadurch, daß er getötet wird, und geht von den Seinen nicht weg, solange für ihn noch Raum ist in der Welt. Er konnte nicht erst dann sterben, wenn er mit seinem Dienst auf Erden fertig war; denn ein Fertigwerden im Sinn des Aufhörens giebt es hier nicht. Das Königtum, nach dem er greift, ist ewig, die Gegenwart, die er den Seinen gewährt, über jedes Ende hinausgehoben, sein Geben unerschöpflich. Nur so kann sein Heilandsamt zum Ende kommen, nur so der Sterbenswille in ihm entstehen, daß er mitten in der Ausübung desselben zerbrochen wird. Nur

mit Schmerzen kann der Christus enden und der auf das Sterben gerichtete Wille wird zur Leidenswilligkeit, die sich für den Schmerz offen macht.

Auch der Schmerz hat im menschlichen Lebenslauf eine wichtige Stelle. Er demonstriert uns innerhalb unsers Bewußtseins unsre gebundene Ohnmacht gegenüber den in uns hinübergreifenden Natur- und Weltwirkungen. Wir erleben im Schmerz Prozesse, die mit zwingender Gewalt die abwehrenden Willensbewegungen hervorrufen, ohne daß wir doch das Vermögen haben, dieselben aufzuheben, so daß wir unsre Kraft nur darauf richten müssen, uns gegen diese Eingriffe in unser Innenleben zu erhalten, bis jene aufgezehrt ist. Darum liegt auch im Schmerz Anlaß und Antrieb zu einem spezifischen Glaubenserweis, zu einer Bejahung Gottes, die den Bewußtseinsstand und Erfahrungsbereich völlig überragt und in der eignen Ohnmacht Gottes Macht, im erregten Zwiespalt der eignen seelischen Bewegungen Gottes Frieden faßt. Aber an die Majestät des Sterbens reicht kein Schmerz, und sei er noch so qualvoll, und kein seelischer Druck, und sei er noch so lähmend, heran. Denn solange nur Schmerz im Bewußtsein steht, bleibt die Entselbstigung, durch die wir gehen, partiell. Ihr setzt sich immer noch ein positives Vermögen der Selbsterhaltung entgegen, jene Kraft, die zu dulden vermag. So verdeutlicht das Leiden zwar die im Sterben geschehende totale Verneinung der Person, hebt sie im Bewußtsein klarer hervor und vertieft sie dadurch. Doch giebt nicht erst der Schmerz oder ein besondrer Grad desselben dem Sterben seine singuläre Würde und Wirkungsmacht, dieses ragt dadurch über alle noch so gewaltigen Schmerzempfindungen empor, daß es das Ende des Menschen ist, und bei Jesus dadurch, daß es das Ende des Christus war.

Was gewollt wird, wird Erreger der Freude. Daß wir wirklich Grund haben, vom Kreuzeswillen Jesu zu sprechen, muß sich daran bewähren, daß er freudig ins Sterben geht. Der Passionsbericht giebt dies in voller Deutlichkeit. Jesu Abschiedswort bei Johannes ist nicht Klage; die Jünger sind betrübt, während er sie hinauf in seine Freude hebt. Bei Lukas ist der Ausbruch aus Jericho durch das Wort bezeichnet: ein Edler zog in die Ferne, sich das Königtum zu holen, der Beginn des letzten Mahls durch das Wort: mich hat herzlich verlangt, dies Passah

mit euch zu essen, und Jesu Ausgang aus Jerusalem durch das das Mitleid abwehrende: weint nicht über mich. Bei Matthäus tritt der Kampf und Schmerz der Passionsgeschichte ergreifend heraus; aber auch sein Christus beschreibt die Passionsgeschichte durch das Gleichnis: ein König hat seinem Sohne die Hochzeit bereitet, und das Abendmahlswort: nehmt, eßt meinen Leib! ist kein Wort des Jammers, sondern hat den frohlockenden Jubel der überwindenden Heilandsmacht in sich. Die Erinnerung an den Schmerz Jesu wird dadurch nicht verdeckt, vielmehr zur vollen Darstellung gebracht, und eben in dieser Doppelgestalt seines Innern, in seiner Offenheit für das ihn durchbohrende Leid, aus dem und über das sich klar und hell die Freude hebt, thut sich die innere Größe der Kreuzesthat kund, und macht sich offenbar, daß Jesus in der totalen Entsagung, in die er sich versetzt, seinen Ausblick zu Gott bewahrt, und darum an derselben einen positiven Wert gewonnen hat.

In den apostolischen Worten lehrhafter Art wird auf Jesu That, nicht auf sein Empfinden hingewiesen. Dasjenige Kreuzesbild, welches das Mitleid erweckt, fehlt den Aposteln ganz. Paulus nennt Phil. 2 die Dürftigkeit des Lebensmaßes, in das Jesus herabgesetzt wird (Leerheit), und die eingeengte Beschränktheit seiner Geltung und Wirksamkeit (Niedrigkeit) als das, was die Schwere und Erhabenheit der Kreuzesthat ausmacht, nicht die Schrecklichkeit seiner Qual. Die Bluthingabe macht ihn im Hebräerbrief zum Priester, nicht das intensive Schmerzgefühl; daß jene mit Schreien und Weinen verbunden war, wird nicht verschwiegen, jedoch deshalb darauf hingewiesen, damit Art und Kraft seines Gebets und Gehorsams uns erkennbar sei. Überall erhalten wir im Neuen Testament den Satz: durch sein Blut seien wir erlöst, nicht den andern: durch seine Marter.

Wollen wir auf Jesu Empfinden reflektieren, durch welches sein Erlebnis sein Bewußtsein gestaltet, dann darf weder sein Schmerz, noch seine Freude vergessen werden. An dieser hängt die Versöhnungskraft seines Todes nicht weniger als an jenem; sie heiligt ihn ebenso sehr wie der Schmerz. Weil Jesus mit Freuden sein Kreuz getragen hat, hat es seine Gnadenmacht; das ist ebenso wahr als der andre Satz: weil er es mit Schmerzen trug. Daß innerhalb des Anselmismus die Versenkung in Jesu Schmerzen überwog, hängt bereits am schwindenden Verständnis

für das gottesdienstliche Handeln Jesu am Kreuz, und ist die Folge davon, daß es für sich betrachtet nur als Übel beurteilt wird. Dadurch, daß später der Begriff „Strafe“ zur Deutung des Endes Jesu überwiegend gebraucht wurde, wurde die ausschließliche Achtsamkeit auf Jesu Schmerzen noch begünstigt. Denn diese Analogie leitete dazu an, ihn ausschließlich als passiv zu denken. Mit der Strafe wird dem, der sie leiden muß, entzogen, was ihm als Person zusteht, und er in die Unfreiheit herabgesetzt, weshalb es für dieselbe gleichgültig wird, wie sie gelitten wird, dagegen wesentlich, wie viel gelitten wird. Die Pflege dieser Gedankenreihe hat darum oft vom Hauptpunkt der apostolischen Kreuzeslehre und der Kreuzesthat Jesu abgelenkt, daß Jesu Opfer für den Vater nicht darin bestand, daß er so und so viel litt, sondern darin, daß er vorbehaltlos und ganz sich selbst ihm hingegeben hat, sich in seinen Schmerzen und mitsamt denselben, nicht aber diese für sich und allein.

5. Das Verhältnis der kirchlichen Formeln zur Passionsgeschichte.

Wir sehn wieder hinüber zu den Formeln, deren Wahrheitswert zur Prüfung steht.

Mit dem, was am Kreuz uns sichtbar ward, steht der Anselmismus dadurch in Kongruenz, daß er in Jesu Sterben den Gottesdienst erkennt, den dieser dem Vater dargebracht hat. Ob der Zielgedanke Jesu als „Ehrung Gottes“ oder als „Erfüllung seines Gesetzes“ benannt werde: in beiden Fällen ist sein Sterbenwollen mit seiner Liebe zum Vater als eins gesetzt. Dieser Grundbestandteil der Doktrin könnte nur dadurch entkräftet und beseitigt werden, daß aufgezeigt würde: was Jesus als der Träger des Kreuzes gewollt hat, sei mißdeutet, und ein willkürliches, phantastisches Christusbild eingeführt.

Jesu Gottesdienst hat Anselm allem übergeordnet, was er uns dienend, uns begabend thut. Erst geht Jesu Wille auf das, was des Vaters ist, erst hernach und deshalb auf uns. Damit hat er unleugbar ein Hauptmerkmal der Kreuzesthat ans Licht gestellt. Das Auge des Sterbenden hat aufwärts geschaut, und eben dies, daß es nirgends sonst seinen Zielpunkt suchen kann, sondern sich einzig auf Gott fixiert, bildet das Wesentliche und

Erhabene an dem, was sich mit Jesu Ende ereignet hat. Wer sein Kreuz anfaßt, dem geht die Welt unter. In die Entselbstigung versetzt, ist er aus der Beziehung zu ihr hinausgesetzt, sowohl für das Empfangen wie für das Geben, so daß weder sie ihm, noch er ihr helfen kann. Die Welt kann ihm sein Selbst nicht zurückgeben, ebensowenig bleibt ihm als dem Sterbenden seine Gemeinschaft mit ihr. Nach außen hin zu uns hin ist das Sterben die reine Negation. Nur Gott bleibt dem Sterbenden; ihm allein ist der Kreuzeswille zugekehrt. In diesem Aufblick zu Gott lebt freilich seine ganze Menschenliebe, sein Wille, zu vergeben, seine Erlösergnade; sie kann aber im Moment des Sterbens sich nicht anders äußern, als dadurch, daß sie aufwärts schaut. Für sich betrachtet und abgesehen von seiner Frucht ist Jesu Sterben rein und völlig Gottesdienst, nicht Menschendienst.¹⁾

Dadurch, daß die Griechen nur auf das achteten, was Jesu Kreuz uns verschafft habe, daß es uns von der Herrschaft des Teufels und vom Tode befreie, blieb ihr Gedanke dunkel und schien sprunghaft. Wieso entstanden aus dem Kreuze Jesu diese Wirkungen? Die Antwort war: in Kraft seiner Gottheit. Doch weshalb war das Sterben Jesu das Mittel, durch welches seine Gottheit diese Güter schuf? warum war sein Tod hiezu erforderlich? Hier stockte der Gedanke, weil das Sterben nicht unvermittelt als Wirkung auf die Welt gedacht werden kann, zu der es ja gerade die Beziehung löst. Nur nach oben hin in der Beziehung zum Vater kann der unmittelbare Erfolg des Kreuzes liegen, und alles, was es für uns bedeutet, ist durch das bedingt, was mit demselben vor und für Gott geschah. Dadurch, daß der Anselmismus dies bewußt und klar herausgehoben hat, gab er der Kirche eine verständliche Lehre vom Kreuz.

Weil sich die Griechen sofort nach Jesu Gabe für uns umfahnen, mußten sie sich das Negative am Sterben, das Endenwollen und Vergehenwollen Jesu, verdecken. Dadurch daß Anselm mit Jesus aufwärts zum Vater sah, war ihm dagegen der Raum frei, im Sterben das Sterben zu sehen, somit zu sehn, wie hier der Unwille Gottes gegen das Böse, oder — mit positiver Benennung des Motivs — Gottes Gerechtigkeit handelte. Das war wiederum keine willkürliche Träumerei, sondern aus Jesus selbst

¹⁾ Der Sterbende *ἡγορεῖ τὰ τοῦ Θεοῦ* Matth. 16, 23.

geschöpft, so gewiß Jesus sein Kreuz als durch den gerechten Willen Gottes ihm gegeben angenommen hat. Alle jene absichtlich harten Worte: Schuld tragen, Zorn tragen, Buße bezahlen, Genugthuung beschaffen, Strafe tragen, Verdammnis leiden,¹⁾ durch welche man im Anselmismus versucht hat, Jesu Zustimmung zur Gegnerschaft Gottes gegen das Böse zu beschreiben, welche sein Geschick bedingt, reichen doch zweifellos mit dem, was sie für unser Bewußtsein bedeuten, noch längst nicht an den klaren Ernst hinan, mit dem Jesus Gottes Verschlossenheit gegen die Sünde schaute, deshalb bejahte, daß der Christus sterben müsse, und deshalb gestorben ist.

Allerdings in dem Maß, als es nur Gottes Unwille gegen uns, nur die Talionsnorm sein soll, worauf die Bejahung Gottes durch den Träger des Kreuzes bezogen wird, in dem Maß sinkt der Anselmismus unter die Passionsgeschichte herab und verengt die Größe und Tiefe dessen, was mit ihr geschehen ist. Jesu Gott, welchem er gestorben ist, war der Richter in vollkommener Gerechtigkeit, hat aber nie einzig und bloß den Vergeltungswillen, und auch derjenige Wille, der ihm jetzt am Kreuz seine Gestalt und sein Geschick zuteilt, ist mit diesem noch nicht ganz benannt. Er sah im Sterben niemals nur den Verlust, auch nicht nur nach oder neben demselben den Gewinn, sondern sein Sterben wird ihm Gewinn. Er hat das Nein Gottes gehört, das sein Heilandswerk durchkreuzt, aber im Nein zugleich das Ja, welches dasselbe bestätigt und erfüllt, und darum auch in der Kreuzesgestalt nicht bloß das göttliche Nehmen, sondern im Nehmen, so ernst und reell es war, das Geben Gottes, die Gnade, erkannt. Darum war Jesu Ausblick zu Gott auch im Sterben, z. B. auch in Gethsemane, Blick zum Vater, und hat nicht bloß den Vergeltungswillen, sondern immer den ganzen Gotteswillen, den väterlichen Willen mit seiner nicht wankenden Gerechtigkeit, aber nicht minder in der Herrlichkeit seines Liebens als das erfaßt, was das Opfer von ihm verlangt, und dies so, daß er selbst das Opfer werden darf.

¹⁾ Das Gewaltigste in dieser Richtung hat doch Paulus gesagt: „ein Fluch geworden, zur Sünde gemacht.“ Fluch ist der That werdende Zorn, das die Gemeinschaft aufhebende, von Gott wegstoßende Wort; „Sünde“ besagt den totalen Entzug des göttlichen Wohlgefallens, volle Gottverlassenheit.

Der Gnade wegen hat er dasselbe nicht nur mit stillem Dulden, nicht nur mit Ergebung, sondern in der vollen Kraft der Sohnesliebe vollbracht. Daß auch er „mit Feuer gesalzen werden muß“, und der Opferakt ihn verzehrt, das kommt aus des Menschen Fall und Tod. Daß Gott ihn zum Opfer beruft, ihm den Gottesdienst gestattet und es ihm gewährt, Leib und Seele ihm darzugeben, das kommt nicht allein aus Zorn und Strafwillen, sondern aus Gottes Vatersinn, aus jener Gnade, durch welche er gesandt, gesalbt, Wirker des göttlichen Werks und Geber des ewigen Lebens ist, und bildet die Vermittlung, durch welche dieser Gotteswille zur Erfüllung kommt.

Darum steht auch bei den Anselmisten jenseits des Todes Jesu, jenseits der Gerechtigkeit, die durch diesen ihr Werk vollzieht, durch sie begründet und vermittelt, Gottes Gnade für uns. Auch dadurch deuteten sie lediglich, was geschehen ist. Preisgegeben hat Jesus sein Heilandsamt nur dazu, damit er es gewinne, und dadurch es festgehalten, daß er es beendete; er hat es jedoch nur durch diesen Verzicht hindurch. Ein Christus, der neben und abseits von seinem Kreuze da wäre, existiert nur in der Träumerei. Aus dem Tode heraus ist er geworden und durch diesen. Für das, was der Erhöhte als Geber des Geists und Schöpfer seiner Gemeinde uns thut, ebenso für das, was er dereinst in der vollendenden Herrlichkeit uns thun wird, liegt klar am Licht, daß all diese Gnade und Gabe durch das Kreuz geworden ist. Erhöht ist ja der, welcher starb, und deshalb ist er es, weil er starb, und der Wiederkehrende ist der, welcher schied, und ist es deshalb, weil er schied. Ebenso bestimmt gilt dies aber von allen Erträgen und Werten seines irdischen Diensts, da es sich bei denselben nicht um Erfolge handelt, die unabhängig von ihm, somit unabhängig von seinem Kreuz fortbestünden. Alles, was in seinem irdischen Dienst geschehen ist, wird von seinem Tode mitbetroffen, mit ins Nichts gesetzt, und erhält seine Gültigkeit, Kräftigkeit und fortwirkende Macht nur dadurch, daß er sein Sterben in Gewinn zu wandeln weiß. Geber und Gabe sind hier eins; weil der Geber nicht anders als durch das Sterben entsteht, entsteht auch die Gabe nicht anders als so. Die primäre Gabe ist sein Lieben; dieses lebt nicht anders, als so, daß er lebt, lebt also nicht anders als darum, weil er starb. Die Gabe, die er giebt, ist Gottes, entspringt im Vater und hat dessen Herrlichkeit in sich.

Somit ist Gottes Gnade und Gabe für uns dadurch bedingt und dadurch vermittelt, daß Jesus sich in den Tod gegeben hat.

Auch in der Weise, wie Anselm die durch das Kreuz erworbne Gnade beschreibt, welche für Jesu Kreuzeswillen das Ziel bildet, bleibt er der Geschichte unterthan und treu. Er faßt diese als das Versöhntwerden Gottes mit uns, als Erwerbung der Verzeihung für uns. Das bleibt mit Jesu Kreuzesthat so gewiß parallel, als wir Jesu Christusamt in seinen Kreuzeswillen einzuschließen genötigt sind. Nur wenn das als geschichtswidrig und phantastisch erwiesen würde, wäre auch dieser Teil des Anselmismus widerlegt. Denn das steht fest: für Jesus kommt Gottes Reich nicht anders zu uns als dadurch, daß uns verziehen wird; weshalb der Christus zuerst und vor allem andern derjenige ist, welcher vergiebt. Ein Himmelreich, das die Sündigkeit des Menschen ignoriert, giebt es bei ihm nicht, demgemäß auch kein Christusamt, das anders ausgerichtet werden könnte als durch Verzeihn. Weil und so gewiß Jesu Sterben von ihm gewollt war als die Vermittlung und Begründung seiner Messianität, war es die Begründung und Vermittlung der vergebenden Gnade für uns. Vermittlung derselben ist es, noch nicht mehr, weil er als Sterbender der Welt gegenüber nicht in der Ausübung seines Christusamts steht, vielmehr im Verlust desselben und im Verzicht auf dasselbe, dies aber dazu, damit er es erhalte. Als Sterbender ist er der die Verzeihung für uns suchende und findende, der sie uns bereitende und uns versöhnende.

Man mag dabei gegenüber dem Anselmismus das Bedenken ernst erwägen, ob er dem Sterben Jesu darin die vollständige und richtige Deutung gebe, daß er unser Auge einzig auf Gottes Vergeben fixiert, es einzig als Versöhnung, d. h. als Vermittlung der Vergebungsgnade beschreibt. Es ist nicht ein einzelner, besondrer Zweck von Jesus ausgefondert worden als das, was sein Kreuzeswille begehrt. In ungeteilter Einheit bleibt sein Ziel dasselbe als Lebender wie als Sterbender, als Erniedrigter wie als Erhöhter. Eine und dieselbe Sendung führt ihn in die Welt und aus dieser heraus. Es ergiebt eine abzuwehrende Verdunkelung des Kreuzes, wenn an die Stelle der ganzen Gnade nur eine einzelne, besondre Gabe, an die Stelle des ganzen Gotteswerks nur ein „Stück“ desselben tritt als von Jesu Kreuz betroffen und durch dieses vermittelt und vollführt. Ist aber

das Versöhntsein Gottes mit der sündigen Welt nur ein Stück der Gnade, und Gottes Verzeihn nur ein partielles Lieben? Bedürfen wir über dem Vergeben noch einer andern Hilfe, die uns mit demselben nicht bereits gegeben wäre? Ist zum Himmelreich das göttliche Verzeihn nur die Vorbereitung und die Geistspendung und Lebenspendung von diesem ablösbar? Auch innerhalb des Anselmismus sind diese Fragen oft bejaht worden, und sowie sie bejaht werden, sinkt seine Wahrheit, und es entsteht ein Bruch in der Theorie. Wer mit derselben Gottes Verzeihn die Frucht des Kreuzes heißt, der erfasse im Verzeihn die ganze Gottesgnade mit Kraft und Geist und ewigem Leben. Dann, aber auch nur dann werden der Sinn und die Kraft des Opfers Jesu unverfälscht erfaßt. Und weil dies ohne Sophistik möglich ist und nicht erst durch ein Kunststück pseudonymer Systematik gelingt, sondern nur die Einsicht hierzu erforderlich ist, was echtes Verzeihn will, daß es die Überwindung des Bösen begehrt und ganze Gemeinschaft begründet, deshalb war der Anselmismus keine Mißdeutung, sondern Verständnis der Kreuzesthat.

Ganz denselben Anspruch hat jede andere Betrachtung derselben ebenfalls zu erfüllen. Ob die Überwindung des Teufels, die Vermittlung des ewigen Lebens, die Erhebung über das Gesetz, die Einsetzung Jesu zur Centralperson, in der wir alle leben, als Ziel und Frucht des Kreuzes genannt werde, immer hat der Beschauer desselben die Pflicht, in dem, was er das Resultat des Todes Jesu heißt, nicht eine, sondern die Gnade, nicht ein Werk Jesu, sondern das Werk Jesu aufzuzeigen und das von ihm genannte Gut so tief und voll zu fassen, daß er damit den ganzen Sinn und Willen Christi bejaht. Denn dieser läßt sich bei seinem Gang ins Sterben nicht zerstückeln und begrenzen, nicht in eine Reihe einzelner Ziele auflösen, von denen das eine sich neben oder hinter das andre stellte; am Kreuz hat es sich um ihn gehandelt in der Einheit seiner Person und seines Werks, um seine ganze Sendung mit allem, was sie in sich beschließt. Nach diesem Kanon lassen sich die mannigfaltigen Aussagen über Jesu Tod beurteilen: sie sind um so richtiger und brauchbarer, je deutlicher und leichter sie das Ganze umfassen, was der Heilandswille Gottes uns in Christus schenkt.

Für die Anselmische Betrachtung stellte sich das Kreuz weiter als Erfüllung einer allgewaltigen Notwendigkeit dar. Uns faßlich

zu machen, warum es notwendig gewesen sei, daß der Christus starb, darauf richtet die Theorie ihre Anstrengung, und will für mißlungen gelten, wenn uns der Gedanke möglich bliebe: daselbe Ziel wäre auch auf anderm Wege erreichbar gewesen. Sie wollte zwar nicht verdunkeln und hat auch nicht verdunkelt, daß hier nicht die Wirksamkeit gebundner Naturmächte in Frage kommt, sondern die hier handelnden Wirker Persönlichkeiten sind, die ihrer selbst mächtig in unverlierbarer Freiheit stehn, leitet aber aus dieser nicht eine unbestimmte Vielheit von Möglichkeiten ab, sondern giebt ihr volle Bestimmtheit, die nichts anderes zuläßt, als diese eine That. Was der Freiheit Jesu diese Bestimmtheit giebt, was diese Notwendigkeit erfindet und ihr unantastbare, unausweichliche Herrschermacht verleiht, das ist bei Anselm die Liebe, jene, die Gott über alles erhöht und seine Entehrung nicht erträgt, und darum eins ist mit der Gerechtigkeit, und jene, die den Menschen an seiner Schuld nicht sterben läßt und sein Verderben nicht erträgt. Diese Liebe konnte nicht anders, sondern erzeugt die Notwendigkeit, einmal die, das Mißverhältnis zwischen Mensch und Gott nicht zu verdecken, sondern es zu sehn, sodann die, aus diesem klar geschauten Thatbestand den Grund der Hilfe zu ziehn, die nicht als vielgestaltige Möglichkeit schwankt, sondern völlig bestimmte Einzigkeit hat. Eine einzige Hilfe giebt es hier, die wirklich hilft, eine einzige Gabe, an der die Liebe ihr Genügen haben kann: der Tod des Gottessohns.

Auch damit hat keineswegs nur ein subjektives, sei es logisch, sei es ethisch motiviertes Bedürfnis den Lauf der Gedanken regiert. Er hat in dem, was geschehen ist, thatsächlichen Grund und faßt eine objektive Realität. Jesus hat seine Kreuzesthat als „notwendig“ verstanden und einem Müßen dabei gehorcht. Dieses Zusammenfallen des Bewußtseins, frei den Todesweg zu gehn und ihn gehn zu müssen, bildet das in voller Klarheit heraus tretende Merkmal seiner Kreuzesthat. Er wird nicht sterben gemacht, sondern giebt sich selbst in den Tod dahin, und tritt in die Entselbstigung als seiner mächtiges Selbst, in den Verlust seines Lebens in der vollen Lebendigkeit dessen, der in Gott sein Leben hat. Sein Wille, in welchem sein Sterben seinen Grund hat, hat aber vollendete Geschlossenheit und schreibt sich eine Notwendigkeit zu, die nichts anderes zuläßt, als dies eine und dieses eine schlechthin verlangt. Und wenn wir fragen, woher

diese Notwendigkeit komme, giebt uns auch Jesus diejenige Antwort, die Anselm verstand und wiederholt hat: es ist die Liebe gewesen, die diese Notwendigkeit erfand, jene Liebe, die unfähig ist, etwas anderes zu wollen als das, „was Gottes ist,“ jene, die mit vollendeter Freude sich alles nehmen läßt, Leben und Heilandsamt, damit Gottes Ehre und Gerechtigkeit und Herrschaft sich bezeuge und wirke in alleiniger Majestät, und dabei keinen Augenblick ins Schwanken kommt, daß Gottes Nehmen lauter Geben und sein Versagen lauter Gnade sei, so daß sie sich durch dieses Nehmen mit samt ihrem Heilandsamt mit vollendetem Vermögen wiederfinden wird.

Freilich bleibt, je nachdem wir auf das achten, was an Jesus sichtbar ist oder dem Anselmschen Gedankengang folgen, der Standpunkt, von dem aus die Notwendigkeit gewonnen wird, verschieden. Dieser verläßt den irdischen Bereich, horcht hinüber auf Gottes ewigen Gedanken und sucht die Notwendigkeit in dem, was der Vater feinet- und unferetwegen von dem in ihm lebenden Sohne zu fordern hat. Achten wir auf Jesus, so haben wir ihn in seiner aktuellen, den irdischen Zeitmoment füllenden Lebendigkeit vor uns; er spricht nicht von einer Notwendigkeit, die einst gewesen ist, sondern von dem, was jetzt durch ihn, den Menschensohn, geschehen muß, spricht auch nicht von einer Freiheit, die Gott in seiner jenseitigen Herrlichkeit eignete, sondern von derjenigen Freiheit, mit der er sich jetzt über alle natürliche und menschliche Notwendigkeiten emporgehoben weiß. Er hat uns aber gesagt — und dies giebt wenigstens der Fragestellung Anselms, einerlei wiefern uns eine Antwort erreichbar sei, einiges Recht — daß er seinen Kreuzeswillen in seiner Freiheit und Gebundenheit aus Gott genommen hat.¹⁾

Ebenso wenig hat sich der Anselmismus von Jesus getrennt, wenn er vom „unendlichen Wert“ des Kreuzes sprach. Sind es denn begrenzte Werte, partielle Erfolge, relative Güter, mit denen er auf dem Kreuzesweg gerechnet hat? Sein Bewußtsein steht in lauter absoluten Kategorien. Um Gottes Reich hat es sich ihm gehandelt, um das göttliche Verdammen und Vergeben, um des Menschen völliges Verderben oder ewiges Leben, um Gott-

¹⁾ Ich gehe hier absichtlich zunächst nicht weiter, ohne jemand zu verbieten, diese „Notwendigkeit“ konkreter zu bestimmen.

verlassenheit oder Gottes Gegenwart bei uns. Man kann nicht von einer nur partiellen oder zeitweiligen Bedeutung des Heilandswillens sprechen, ohne daß sich der Gedanke wieder an einem Selbstwiderspruch zerreißt. Jener ist nur denkbar zusammen mit der Gewißheit, daß Gott ihn mit ganzer Wertschätzung bestätigt und ihm den unendlichen Erfolg verleihe. Daß Jesus sterbend meinte, jene absoluten Übel für uns aufzuheben, diese absoluten Güter uns zu bereiten, kam einzig daher, daß er wußte, sein Sterben werde bei Gott mit einer unendlichen Wertschätzung bejaht, die ihm die unendliche Wirkung verleiht. Deshalb sah er sich am Kreuz als den Christus, weil er sich am Kreuz im vollen Wohlgefallen Gottes sah.

Damit ist aber die Frage zergangen, ob wir, damit diese Werte entstehen, den Sohn brauchen, ob sie für Gott nicht ebenso wertvoll und reell wären, wenn ein menschlicher Wille sich diese Ziele setzte. Die Erwägung, ob nicht etwa der Mensch und nichts als der Mensch den Heilandswillen habe und dies sterbend, dann und deshalb, weil er vergeht, hat keinen Sinn. Den Heilandswillen haben, heißt Sohn sein, heißt wollen, was der Mensch nicht wollen kann, sondern was Gott will und kann, und Jesus nur darum wollen kann, weil er es in Gott will. Weil der Kreuzeswille der Heilandswille ist, entsteht er nicht anders und sein Wert nicht anders, als aus der Gottheit dessen, der ihn hat.

Die Totalität der Gnade, die Jesus als gewinnbar und begründbar in seinem Sterben vor sich sieht, macht, daß alle übrigen Betrachtungen des Kreuzes Christi, die neben dem Anselmismus in der Kirche auftraten, mit diesem zur Einheit zusammengehen. Die origenistische Theorie hat ihre thatsächliche Basis darin, daß Jesu Kreuzeswille darauf gerichtet war, den Satan zu überwinden, über den er sich eben dadurch als Sieger weiß, daß er stirbt.

In der apostolischen Darstellung Jesu ist dieser Kampf nicht als Konflikt zwischen Macht und Macht gedacht, bei welchem das größere Kraftmaß den Ausschlag gäbe. Lehrreich ist in dieser Hinsicht die Begrenzung des Hirtengleichnisses Joh. 10, das deutlich aus sagt, die Herde sei gegen den Wolf geschützt, dieser vertrieben und bezwungen worden. Gleichwohl ist das Gleichnis nicht so zum Abschluß gebracht, daß der Hirte den Wolf vertreibt, weil es seinen Centralgedanken darin hat, daß der Hirte nicht

flieht. Erwogen wird, was dieser thue, wenn der Wolf komme, ob er es mache wie der gemietete Knecht und die Herde allein lasse. Damit, daß der Schluß des Gleichnisses darin besteht, daß der Hirte sein Leben für die Schafe läßt, ist zwar die natürliche Denkfbarkeit des Bilds gemindert, da ja jetzt die Herde vollends gefährdet, nicht aber gerettet scheint, dadurch aber um so kräftiger ans Licht gestellt, daß Jesu Blick auf dem ruht, was dem Willen des Hirten die Erprobung bringt. Erprobung geschieht dadurch, daß die Versuchung überwunden wird, die am Kommen des Wolfs deshalb haftet, weil dieses den Antrieb zur Flucht mit sich führt. Mehr braucht es zu seiner Abwehr nicht, als daß der Hirte sich als der gute erweist und seine Liebe zur Herde dahin vollendet, daß er ihretwegen stirbt. Eben dieses Unterliegen ist sein Sieg. Denn Jesu Bewußtsein ist von der Gewißheit umfaßt: einzig die Bosheit scheide von Gott, sonst aber gebe es keine Macht, die dies zu bewirken vermöchte. Darum ist der Hirte der starke Überwinder, weil und solange er der gute Hirte bleibt, und wird nicht trotz seines Sterbens, sondern durch dieses zum Sieger, weil er sich durch dieses als den guten Hirten bewährt.¹⁾

Auch diese Seite am Sterben Jesu ist unserm Verständnis keineswegs absolut verschlossen, weil auch uns das Sterben in die Versuchung stellt. Unsere Sterblichkeit wirkt auf uns als ein mächtiger Antrieb zur Leugnung Gottes. Was an der Natur von jeher die religiösen Schwierigkeiten erzeugt hat, ist nicht zuerst das, was wir ihre „Mechanik“ heißen, sondern zuerst das, daß der Naturprozeß uns vernichtet.²⁾ Wir können sterbend nur dadurch Gott bejahen, daß wir jene Strebungen in uns tilgen und entkräften, die, weil wir enden, auch ihn verneinen wollen. Diese Aufgabe stellte sich Jesu auf seinem Kreuzesgang mit singulärer Stärke. Der mit Freiheit Gebende steht in der Möglichkeit, die Gabe zurückzuhalten und zu versagen, hat aber diese Möglichkeit abgewehrt und getilgt. Weil Jesu Geschick versuchlich war, bot es dem satanischen Angriff Raum, und indem

¹⁾ In dem Wort, durch welches Jesus von seinem Ringen mit dem Satan um die Seele des Petrus spricht, Luk. 22, 31. 32, steht es ebenso: nicht Macht stößt auf Macht, sondern Jesus führt den Kampf betend.

²⁾ Siehe Heft 3 dieses Jahrgangs: Bittgerts Darlegungen über das, was der Untergang Biffabons angerichtet hat.

Jesus mit dem Kreuzeswillen die Versuchung bestand, hat er mit dessen Vollendung die Überwindung des Satans vollbracht.¹⁾

Es kommt auch hiebei in Betracht, daß das Sterben ein „Ende“ ist. Das Kreuz war die letzte Versuchung, mit deren Überwindung Jesus alle Versuchlichkeit tilgt und von nun an für jeden Angriff unerschütterlich wird. Des Hirten Tod ist sein letzter, deshalb sein ganzer Sieg; nun ist er für immer der gute Hirte unerschütterlich.

Auch durch seinen nach unten auf die Überwindung des Satans gerichteten Blick hat uns Jesus deutlich gemacht, daß er im Sterben seinen Heilandswillen festgehalten hat. Sein Begehren war nicht bloß darauf gerichtet, daß er von sich selbst das Teuflische abwehre und den eignen Lebensstand über jede Abhängigkeit nach unten hin erhaben erhalte, sondern er weiß sich auch in der Abwehr des Satans als den, der für die Welt handelt und mit seinem Sieg ihre Errettung vollbringt. Die Aufrichtung der Geschiedenheit zwischen der Menschheit und dem Teufel ist aber nicht eine menschliche, im Gleichmaß mit uns bleibende That; auch damit hat er gottheitlich zu handeln begehrt und Gottheit offenbar gemacht. Das ist die Wahrheit in der durch Origenes verbreiteten Theorie.

An den positiven Inhalt des Kreuzeswillens, daß Versöhnung für uns erworben sei, fügt sich das negative Ziel desselben: der Abschluß des Satans von den Glaubenden, nicht unverbunden in äußerlicher Addition oder gar in antithetischer Spannung. Freilich wenn man in diesem Kampf nur Macht auf Macht stoßen läßt, liegt in der Erwägung desselben kein Anlaß, an Jesu Gottesdienst zu denken und auf den Wert seiner Gabe für den Vater zu achten. Bei der Neigung der Griechen, Jesu Gemeinschaft mit

1) Auch darin schließt sich Anfang und Ende der Wirksamkeit Jesu zur Einheit zusammen. In der Versuchung des Anfangs gab er die Anbetung Gottes nicht preis auch nicht für alle Herrlichkeit der Welt; ebenso hält er mit dem Kreuzesgang die Anbetung Gottes fest und läßt um ihretwillen die Welt fahren, diesmal nicht nur eine künftige, ihm erst versprochne Herrlichkeit, diesmal seine wirkliche Welt, seinen Leib, durch den er auf Erden heimisch ist, sein Blut, an dem er sein Leben hat, seinen Platz unter der Sonne. Dabei ist die Frage sekundär, ob die Berührung mit dem satanischen Antrieb eine unmittelbare, somit in Analogie mit der Versuchungsgeschichte zu denkende war oder vermittelt durch den teuflischen Willen der Menschen. Luk. 22, 31 spricht für das erstere.

dem Vater nur als „Natur“ zu denken, entstand der Schein, daß der origenistische Gedanke jede andere Betrachtung ausschließe, da nach diesem der Sohn im Verhältnis zum Vater keine Aufgabe habe, sondern nur nach unten hin in der Gegenwehr gegen den Satan dem Gottmenschen der Raum zur That offen bleibe. In Wahrheit wird aber Jesu Stellung nach oben und nach unten durch einen und denselben Willen, durch eine und dieselbe That bestimmt. Derselbe Wille, dieselbe That, durch welche Jesu Gottesdienst geschah, ist die Verneinung und Vernichtung alles Teufelsdiensts. Was Gott gegeben ist, ist dem Teufel genommen; das Nehmen geschieht hier im Geben, das Geben im Nehmen, und die Ganzheit und Vollendetheit des einen ist durch diejenige des andern bedingt. Durch die Berufung zum Opfer geschieht die Versetzung in die Versuchung, durch seine Darbringung ihre Überwindung. Nicht neben dem, was Jesu Kreuz zum Opfer macht, sondern in dem, was ihm den Opfercharakter giebt, liegt seine Welt und Teufel überwindende Macht, und sein stellvertretendes Handeln nach oben zu Gott hin und nach unten gegen den Teufel sind sachlich eins. Indem er für uns sich Gott unterwarf, widerstand er dem Teufel für uns, und umgekehrt.

Die Überzeugung des Athanasius: Christi Sterben sei die Vereitung unsrer Unsterblichkeit, hat darin in der Geschichte Jesu Grund, daß Jesus mit dem Lebensgedanken in den Tod gegangen ist. „Ihm leben sie alle!“ war das Wort dessen, der sterben wollte. „Mein Gott“ ruft auch im Munde des Gekreuzigten den an, der „nicht ein Gott der Toten“ ist. Darum war die Todesgewißheit Jesu mit der Auferstehungsgewißheit vereint; diese nennt das Ziel, dem er sterbend entgegengeht. Damit ist aber nicht einzig er als der Empfänger des Lebens bezeugt; in seiner Auferstehungsgewißheit denkt Jesus immer auch an die Gemeinde und erfährt in seiner Berufung zur Auferstehung diejenige zur Auferweckung. Dafür ist jedoch sein Sterben die Vermittlung und er wird nicht anders zum Geber des ewigen Lebens für uns, als mittelst der Kreuzesthat.

Vom Anselmismus hat dieser Gedankengang zu lernen, daß das göttliche Verzeihen das ist, was uns belebt, weil die Gewährung des ewigen Lebens an uns besagt, daß unsre Schuld getilgt und unser Fall für uns folgenlos gemacht ist. Ein Begehren nach ewigem Leben an der Sünde vorbei würde gerade

jenes falsche Lebenwollen wieder erneuern, welches Jesu den Tod bereitet hat. Nur dann wird Jesus seinem Sinn gemäß als Bewirker des Lebens erfasst, wenn er als Versöhner verstanden ist.

Auf der andern Seite bringen diese Betrachtungen der Anselmischen Gedankenreihe eine Ergänzung, weil sie nicht nur auf den Wert, sondern auch auf den Unwert dessen achtung machen, was Jesus durch das Kreuz dem Sterben übergeben hat. Er hatte seine irdische Menschlichkeit in den Tod zu geben, diejenige, welche Versuchlichkeit und Sterblichkeit in sich hat. Sterbend wird Jesus von dem, was ihn versüchlich und sterblich macht, befreit und tritt in eine Lebenshöhe, in der er selbst unversüchlich und unsterblich und damit für uns zum Schirmer gegen Tod und Teufel wird. Damit ist der Wert seines Opfers nicht geschwächt, weil die irdische Natürlichkeit, so schwach sie ist, eben doch das Element seines Lebens und die Wurzel seines Ichs bildet, so daß er jene nicht anders in den Tod geben kann, als so, daß seine Hingabe eine totale wird und sein ganzes Ich umfaßt. Was er aber im Sterben gewinnt, ist nicht nur das, was er opfert, und die Gabe Gottes, die seinem Opfer antwortet, ist nicht nur Rückgabe des Preisgegebenen, sondern eine neue Gabe von unvergleichlicher Herrlichkeit. Mit jenem Nehmen Gottes, in das er einwilligt, wird ihm auch das genommen, was ihn in seinem irdischen Stand hemmt und drückt, wodurch zur konkreteren Bestimmung und Verdeutlichung gelangt, wie im göttlichen Nehmen schon ein Geben enthalten und in der Jesus beugenden Gerechtigkeit die Vaterliebe und Erlösergnade wirksam ist.

Diesen Gedanken hat diejenige Betrachtung des Kreuzes besonders hervorgehoben, welche in demselben Jesu Bereitung zur universalen Gegenwart in der Menschheit schaut, dadurch, daß er das „Fleisch“, die durch die irdische Natur bedingte Lebensform, ins Sterben giebt.¹⁾ Sie ist tiefer als die griechischen Parallelen, weil sie nicht nur auf die Ergebnisse des Werkes Christi in unserm eignen Lebensstand achtet, sondern auf das, was dieselben in Jesus begründet und erzeugt und ihn für uns zum Heiland macht. Darin ist sie dem Anselmismus verwandt

¹⁾ Für die neutestamentliche Kreuzeslehre ist charakteristisch, daß neben der Leidensankündigung die Verklärung steht. An eine Verewigung der irdischen Leiblichkeit Jesu wird nie gedacht, wohl aber an ein, um mit Paulus zu reden, Überkleidet= nicht Entkleidetwerden.

und ergänzt ihn wie dieser sie. Beide bedürfen einander, damit sie der Kreuzesthat Jesu parallel bleiben. Mit der Bereitung des Verzeihens sehen wir, wie dahinfällt, was uns von Gott trennt; mit der Bereitung der Gegenwart Christi, wie entsteht, was uns mit Gott eint. Der zum Verzhner sich machende Christus wendet uns Gottes Lieben zu, der die Haupt- und Herrscherstellung über uns erlangende Christus leitet uns Gottes Geben zu. Durch jenen wird Gottes Wille für uns zum Wohlwollen, durch diesen Gottes Regierung zur Wohlthat für uns. Hier wird auf beiden Seiten der Gedanke erst dann ganz, wenn er sich mit der andern Theorie vereint.¹⁾

In der Ausrichtung seines Gottesdiensts, in der Hingabe an den Vater, in der Überwindung der Versuchung, in der Preisgabe der armen, irdischen und sterblichen Natur erhält und gewinnt sich der Christus selbst. Nicht isoliert, sondern zusammengeschlossen mit den andern Formeln erhält auch die von Graß empfohlene Formel: Jesus habe seine eigne Gemeinschaft mit Gott am Kreuze gesucht und gewonnen, diejenige Bestimmtheit, die sie an die Kreuzesgeschichte heranbringt und mit ihr parallel macht, wodurch sie Wahrheit wird. Das Selbst, das hier um seine Erhaltung rang, ist nicht in seiner Ichheit versunken und gefangen, sondern ist dasjenige Selbst, welches das Werk Gottes thun und die Werke des Teufels zerstören will. Es lebt und erhält sich dadurch, daß es in sich nichts vom Teufel, alles von Gott erhält, jenem deshalb sich ganz entzieht, diesem sich ganz ergiebt, und diese Selbst-erhaltung erreicht es nicht trotz des Kreuzes, oder erst nach demselben, sondern im und durch den Tod.

Die andern Formeln sind in der That nach dieser Seite einer Ergänzung bedürftig, so sehr sie im Recht sind, wenn sie im Christus den Wirker fassen und nicht neben oder vor seinem Beruf, sondern in diesem die Offenbarung seines Gottseins suchen. Sie erregen aber den Schein, als brauchte in ihm selbst nichts zu geschehn, damit er seinen Beruf vollziehe, als wäre dieser

¹⁾ Der Satz Luthers: am Gesetz sei Jesus gestorben, selbst dadurch von ihm frei werdend, und uns deshalb von ihm befreiend, setzt das Verständnis des Gesetzesbegriffs voraus. Die reellen unlöslichen Beziehungen dieses Gedankengangs nicht nur zu Paulus, sondern zur Passionsgeschichte beruhen darauf, daß Jesus durch Israel stirbt. Was aber Israel im Verhältnis zu Gott und zu Jesus war, das war bedingt durch das Gesetz.

eine nur nach außen gerichtete Aktion. Dann wird Jesu Verbundenheit mit Gott nur als Natur vorgestellt, nicht als Geist und Wille, darum als ein gebundnes Einerlei, nicht als sich bewegende Lebendigkeit. Damit bliebe der Gedanke unfertig, somit auch unrichtig. Was Jesus für den Vater ist und für uns wird, kommt nicht zustande ohne das, was er in sich selber wird. Das eine wird hier mit und durch das andre. Durch die Beziehungen, in die er nach oben und unten tritt, nach unten sich völlig verschlossen haltend, nach oben völlig offen, entsteht sein Innenleben, und durch seine inwendige Gestaltung jene Beziehungen. Was er in sich selbst erlebt, strahlt nach außen; was er nach außen giebt und von dort empfängt, formt ihn selbst in seinem eignen Willen und macht, daß er den Sohnes- und Heilandswillen hat. Jene Hemmnisse, in deren Überwindung er sein Werk vollführt, stehen nicht nur über ihm, in des Vaters Zorn und Gesetz, und unter ihm in des Teufels Macht und des Fleisches Armseligkeit, sondern greifen in ihn hinein und bedingen ihn selbst in seiner Innerlichkeit, so daß er dadurch ihrer Meister wird, daß er sie in sich selbst überwindet. Ebenso sind die Gaben und Wirkungen, die er für uns begründet, für ihn selbst nichts Außerliches und von seinem eignen Lebensstande nicht abgeschieden. Das Verzeihen, das er uns erwirbt, ist sein eigenes; zum Schirmer gegen Tod und Teufel wird er durch seine eigne Unverletzlichkeit und zum Führer in die Gottesgemeinschaft dadurch, daß er selbst sie hat. So kann freilich mit Recht gesagt werden: die Notwendigkeit und Heilsmacht des Kreuzes bestehe darin, daß Jesus für sich selbst durch dasselbe in die Gottesgemeinschaft trat, und seine Gottheit sei am Kreuze darin offenbar, daß dort der Gottmensch erzeugt, erhalten, vollendet ward.

6. Die Heilandsmacht des Gefreuzigten.

Nicht ein besondres Stück der Passionsgeschichte entsteht aus der Gottheit Jesu; das ist ihr Anteil an seinem Sterben, daß sie ihm den Kreuzeswillen gab, und ihre Offenbarung, daß derselbe die Gnade ist.

Alles, was in der Passionsgeschichte geschah: Jesu vollendete Besäung Gottes in seiner Gerechtigkeit und Gnade, sein totales sich Lassen an den Vater, sein Begehren, nichts anderes zu sein

als Verherrlicher Gottes durch die Errettung der Welt, war eines menschlichen Herzens Bewegung, eines menschlichen Geistes Sinn. Vermittelt ist das Offenbarsein der Gottheit auch am Kreuz, vermittelt durch das, was sie aus Jesu Menschsein machte, wie sie dasselbe formte und führte. Aber das, was an Jesus sichtbar ward, hat uns Gottheit gezeigt in voller Deutlichkeit, und zwar als Jesu eignend, als wahrhaft eins mit seinem menschlichen Ich, darum, weil Jesu Wille zu sterben, Gnade ist, die Gnade, die eins mit der Gerechtigkeit und darum vollkommen ist, die Liebe, die die schuldige Welt Gott zugetragen hat. Wessen die Gnade ist, Gottes oder des Menschen, weiß jedermann. Sie ist aber der Wille des Gekreuzigten, nicht etwas an ihm oder über ihm, sondern das, was sein Ich ausmacht und füllt. Hier ist Einheit. Dieser Mensch mit seinem Kreuzeswillen ist aus der Gottheit heraus entstanden, und hat, was er ist, durch sie.

Zu einer Bejahung seiner Gottheit, welche Trauen ist, ist uns mit der Wahrnehmung seines Heilandswillens der Grund gegeben.

Freilich wenn der Kreuzeswille Jesu in Ohnmacht zerflösse und als erfolgloses Wünschen endete, wäre auch das Urtheil, daß in ihm seine Gottheit offenbar sei, dahin. Auch Graß hat richtig betont, daß sich der Erweis der Gottheit nicht von der Macht Gottes sondern könne, da Gottheit ohne Gottesmacht ein sich selbst zerstörender Gedanke sei. Derjenige Wille, der sich wirksam gottheitliche Funktionen zum Ziele setzt, ist Erweis der Gottheit, derjenige, der so göttlich will, daß er göttlich wirkt.

Hier versagen nochmals alle Betrachtungen des Kreuzes, die nur an Jesu Aufgabe in der Welt denken und ihn im Sterben nur zum Menschen hin gewandt sein lassen. Ihnen wird im Blick auf den Gekreuzigten die Bejahung seiner Gottheit notwendig zum bloßen Postulat, weil nach außen zum Menschen hin dem Sterbenden die Macht versagt ist, und seine Menschenliebe jetzt zum ohnmächtigen Wunsch erniedrigt wird. Wir mögen uns noch so sehr vergegenwärtigen, welche Herrlichkeit darin liegt, daß Jesus mit vollem Verzeihen das Kreuz getragen hat: das mehr als menschliche, die Gottheit zeigt sich darin nicht, weil das Verzeihen so, wie es der Sterbende zu üben vermag, die Sünde nicht überwindet, sondern von ihr überwältigt und zertreten wird.

Anders als mit der Menschenliebe verhält es sich mit der Gottesliebe des Gekreuzigten; sie ist aktuell und unmittelbar erfolgreiche Macht. Ihr fehlt das Gelingen niemals. Jesu Gottesdienst ist derjenige Vorgang in der Passionsgeschichte, durch den er mitten in seiner Erniedrigung dann, als er am Kreuze hing, zum Schöpfer ewiger Erfolge geworden ist. Ein Gottesdienst, der ohne Ergebnis bliebe, ein Opfer, das vergeblich geschähe, ein Sichhingeben an Gott, das umsonst gethan wäre und nichts empfinde: das sind Möglichkeiten nur für den, der Gott verneint. Sie sind es dagegen nicht für den, der zu glauben vermag, für den, welcher der Gewißheit Folge geben muß: Gott sei gut. Unserer Glaubensfähigkeit ist mit der Wahrnehmung des Opfers Jesu der Stoff gegeben, der sie zu einem lebendigen Vermögen macht, womit die Besorgnis, ob vielleicht Jesu Gottesdienst fruchtlos und sein Heilandswille machtlos sei, erledigt ist.

Wir sehn darum die Alten ohne jede Angst die Frage bejahen, ob Jesu gottheitliches Wollen auch das gottheitliche Vermögen fand. Diejenigen unter ihnen, die in Jesu den Streiter gegen den Teufel sahen, haben sofort von ihm ausgesagt: er habe bewirkt, was er wollte, und durch sein Kreuz denselben machtlos gemacht. Athanasius hat mitten in der konstanten Erfahrung des menschlichen Sterbens dem Kreuzeswillen Jesu, uns das Leben zu bereiten, den Erfolg zuerkannt und als Gewißheit in sich getragen: sein Tod habe unser Sterben in den Empfang der Unsterblichkeit verwandelt. Sagen die Anselmisten von Jesus, er habe die Entehrung des Vaters heben und uns die Vergebung bewirken wollen, so sagen sie sofort: er habe das vermocht, sein Sterben habe mit erfolgreicher Kraft den Zorn Gottes gegen seine Beleidiger versöhnt. Obwohl sie alle, auch diejenigen, die von der Frucht des Todes Jesu für die Christenheit sprachen, den Erfolg desselben ins Jenseits verlegen mußten, sei es hinauf in das Herz des Vaters, sei es hinab in die satanische Region oder hinüber an den Ort der Abgeschiedenen, hat das kein Schwanken in ihr Urtheil gebracht. Denn den Heilandswillen erfolglos zu denken, war ihnen eine Unmöglichkeit.

Das sind freilich aus dem Glauben fließende Urtheile, und es bleibt die Frage nach ihrem Grund. Nur dürfen wir nicht so nach der Gottesmacht des Gekreuzigten fragen, daß Jesu Sterben dadurch in Schein verflüchtigt wird. Sterben ist Machtverlust,

weil Lebensverlust. Das ist ja gerade die Kreuzesthat, daß sich Jesus die Macht nehmen ließ, nach außen den handelnden Eingriff in den Welt- und Naturbestand, nach oben den Griff in die Schöpfer- und Regierungsmacht des Vaters, wie wir ihn sonst über den Welt- und Naturlauf sich erheben sehn. Wir dürfen vom Sterbenden den Machterweis nicht so verlangen, daß wir alles wieder verneinen, was uns an seiner Kreuzesgestalt als gerecht und notwendig erkennbar war.

Was dem Sterbenden von der Macht bleibt, auch jetzt, wo sie ihm in eigner Entfagung genommen wird, das ist das Machtbewußtsein. Er hat sie hingegeben, aber er weiß, daß sie sein ist, und greift mit diesem Wissen über seinen aktuellen Lebensstand hinaus ins Ziel.

Am Machtbewußtsein Jesu auf dem Todesgang läßt sich nicht zweifeln. Er ging mit der Überzeugung in den Tod, dieser sei wirksam vor Gott, so wirksam, daß er als Gekreuzigter uns Gottes Vergeben, Lieben, Geben bis hinauf zur ewigen Vollendetheit zu gewähren imstande sei. Den Grund und die Art seines Machtbewußtseins hat er uns dadurch völlig klar gemacht, daß er sein auf das Sterben gerichtetes Wollen als Gehorsam besaß.

Er gehorchte, indem er das Kreuz trug. „Dein Wille geschehe!“ so sah Jesu Kreuzeswille aus. So gewiß es Jesus vermocht hat, den in seinem Sterben geschehenden Gehorsam ans Licht zu stellen, so hell strahlt seine Zuversicht aus ihm hervor, daß sein Sterben mit Gottes ganzem Wohlgefallen und für uns darum mit der wirksamen Gottesmacht geschieht. Von einer Erfüllung des göttlichen Willens zu sprechen, die für Gott wertlos wäre, und deshalb erfolglos bliebe, brächte uns wieder in den Wider Sinn hinab; so bekämen wir einen Willen Gottes, der ihm gleichgültig wäre, d. h. einen Willen, den er doch nicht will, und hätten wieder Ja und Nein gleichzeitig auf den Lippen. Gottes Wille geschah durch Jesu Kreuzesgang; das heißt: Gottes Wohlgefallen ruhte auf ihm. Gottes Geheiß wurde durch denselben erfüllt; das heißt: was hier geschah, hat unzerstörbare Wirksamkeit.

Ohne die zweifelsfreie Deutlichkeit, mit welcher sich Jesus sterbend zum gehorchenden machte, fielen für uns und ihn die Möglichkeit dahin, im Kreuz den Gottesdienst, im Sterben den Opferrakt zu sehn. Weder Jesus selbst in der ausübenden That, noch wir in der rückschauenden Erkenntnis wären imstande, vor

dem Kreuze von einer Gabe und einem Wert für Gott zu reden, trüge es nicht so unverkennbar das Merkmal des Gehorsams an sich. Ein Gott dargebrachtes Geben, das nicht aus ihm entspringt, wird zur Entehrung Gottes, nicht zum Gottesdienst, sondern zu seiner Entthronung. Über dem ihn ehrenden, ihn erfreuenden, ihm dienenden Geben muß ein primärer Akt Gottes stehn, durch den er selbst der erste und letzte und alles bestimmende auch in seinem Empfangen bleibt, und sein Gottsein auch dann manifestiert, wenn er uns Macht und Recht, ihm dienen zu können, gewährt. Dies geschieht dadurch, daß er das Opfer verlangt, unser Geben und Lieben begehrt, und den Dienst gebietet, den wir ausrichten. So entspringt unser Geben aus ihm selbst und die produktive Macht desselben ist in seinem Willen begründet. Darum kann nur der Gehorchende opfern, so geben, daß seine Gabe Gott preist, und in dem Maß als unser Opfern, Geben, Lieben mit unserm Gehorchen identisch ist, ist dasselbe wirklich Gottesdienst, und da, wo diese Kongruenz ein Ganzes wird, das Geben vollkommenes Gehorchen, das Gehorchen vollkommene Selbsthingabe wird, da ist der vollkommene Gottesdienst vollbracht und die mit der ganzen Macht Gottes wirksame That geschehn.

Wird der Gehorsamsbegriff nur formal gefaßt, d. h. wird aus der Betrachtung ausgelöscht, was der gebietende Wille will, der gehorchende thut, und der Blick bloß auf die Kongruenz des höhern Willens mit dem durch ihn hervorgerufenen und geleiteten fixiert, dann benennt er freilich die Relation, in der alles, was wollen kann, vom letzten Menschenkind bis zum Christus hinauf, zu Gott steht oder stehen soll. In dieser Weite drückt er das uns gemeinsame aus, die Stelle, wo alles, was Kreatur ist, an Gott hängt und ihren Wert vor ihm erlangt, da unser aller Wert dadurch entsteht, daß Gott uns seinen Willen so vorhält, daß er der unsre wird.

Mit der bloß formalen Fassung des Gehorchens, der es gleichgültig bleibt, woran der Gehorsam bethätigt wird, da sie nur darauf sieht, daß der eigne Wille verneint sei und der fremde bejaht werde, einerlei was dieser will, schöben wir jedoch in Jesu That ein Motiv hinein, das sie ganz zeriprengt. Damit wäre seine Geschichte wieder umgestürzt.

Jesus kennt keine Enteignung des Willens, die anders zustande käme als bewußt und frei, anders als so, daß er sich

Gott hingäbe. Die Entselbstigung, die er erstrebt, bleibt von der Selbstvernichtung völlig geschieden; er weiß bei der Hingabe seines Selbsts, an wen er dasselbe giebt und wozu er es giebt. Wo eine gegen den Inhalt des Gebotnen gleichgültige Gehorsamsübung vorliegt, ist der Gehorchende so entselbstigt, daß er willenlos wird. Der fremde Wille bleibt ihm unbekannt, darum auch ungeliebt. Mit diesem Gehorchen des Knechts läßt sich Jesu Untergehung unter Gott nicht vermengen. Er thut nicht einen ihm unbekannten, für ihn unbestimmten Willen, weiß vielmehr, was er soll und thut. Er denkt in seinem Vorblick auf seinen Tod einen bestimmten Inhalt, denkt dabei an den Vater, dessen Gerechtigkeit und Gnade dadurch wirksam wird, denkt an die Seinen, die er von Sünde, Tod und Gericht befreit, denkt an seine Christusvollmacht, die von allen Enden der Erde zu sich zu holen und bei sich zu haben, welche der Vater gesegnet hat. Daß er diesen seinen Sohnes- und Heilandswillen sterbend hat und nicht anders als durch den Kreuzeswillen hat, dadurch weiß er sich gehorsam, dadurch als Thäter des Gotteswillens, und von ihm weiß er damit, daß er Macht ist und mit ewiger Geltung und Wirkung geschieht.

Wir haben somit den Anteil der Gottheit Jesu an seinem Sterben dahin auszudehnen, daß sie demselben die Gottesmacht gewährt, und die Offenbarung desselben war das Machtbewußtsein, das der Gnade Jesu innewohnt.

Bewußtsein, nur Bewußtsein! Ist die Klage nicht berechtigt: wir flüchteten uns doch wieder vom reellen Geschehen weg hinein in die Bewußtseinsphäre, von der wir doch wüßten, wie üppig dort die nichtigen Gebilde wuchern, wie produktiv sie an leeren Spiegelungen und totgeborenen Schöpfungen sei, zumal innerhalb der Religionsgeschichte? Soll uns Jesu Herrlichkeit nicht nur als eine innerliche erscheinen, müssen wir freilich vom Kreuze wegsehn, dahin, wo ihm der Vater antwortet und ihn begabt und ihn selbst nun offenbart im Erfolg, den sein Kreuz ihm schuf. Dahin gehört das, was er nach dem Sterben mit der Auferstehung und Erhöhung empfing, doch auch schon das, wodurch er auf dem Kreuzesgang den Heilandswillen in die Heilandsthat mit wunderbarer Machtwirkung verwandelt hat. Kein Glied im Leben Jesu macht das andre überflüssig, so daß man sagen könnte: im Kreuzesbild sei uns das Glaubensmotiv hinreichend gegeben, und

Jesu irdisches Leben oder Jesu Auferstehn deshalb durch dasselbe entbehrlich gemacht. Nicht isoliert vom übrigen Bilde Christi, sondern in seiner Verbundenheit mit ihm macht uns sein Ende sein Gottsein offenbar, dadurch daß der, der vorher in der Macht Gottes gehandelt hat und nachher in der Macht Gottes auferstehen wird, ins Sterben geht.

Jene Einrede unterschätzt jedoch den Erkenntniswert der innern Vorgänge, auf welche der Sterbensweg Jesu Macht beschränkt. Gewiß ist unser Bewußtsein eine bewegliche Größe und mit Nichtigkeiten angefüllt, und dennoch nicht ein Ort, wo allein Willkür und ein unbegrenztes Täuschungsvermögen walteten. Es giebt im Innenleben zwar Schein, aber auch Wesenhaftes, Gesetzloses und Unbegründetes, aber auch Gesetzmäßiges und Begründetes, und es ist nur der dumpfe Welttraum, der uns von jener Macht geringschätzig reden läßt, die ein Menschenherz so zu gestalten vermag, wie wir dies am Gekreuzigten sehn.

Die Linie, welche Schein und Wesen scheidet, tritt dann mit besondrer Deutlichkeit hervor, wenn der Gehorsamsbegriff in Frage steht. Wir wissen, ob wir gehorchen oder nicht, ob sich von unserm Eigenwillen ein höherer Wille abhebt, an den wir unser Wollen lassen, oder ob unsre eigne Lust uns zieht. Das Bewußtsein giebt über unser Motiv Klarheit, und unterscheidet, woher es stammt, ob es höhern Ursprungs ist und über uns steht. Das gilt vollends von Jesu Kreuzeswillen, der in Schmerz und Tod hineingriff und alle auf Selbsterhaltung drängende Lust und Kraft darniederhielt und nicht anders gewonnen und bewahrt wurde, als im Gebet: nicht wie ich will! Jesus hat gewußt, daß dies Gehorsam war, und damit, daß er gehorsam zu sein vermocht hat, damit giebt er uns die Gewißheit seiner Gottesmacht.

Daran ob es uns der Gekreuzigte glaublich zu machen vermag, daß er gehorcht hat, wird die Glaubensfrage ihm gegenüber zur Entscheidung kommen. Können wir darüber gewiß werden, daß er als der gehorchende in den Tod gegangen ist, dann wissen wir: sein Kreuz ist sein Gottesdienst, und sind der Macht desselben gewiß. Indem er Gottes Willen sterbend that, schuf er sich den ewigen Erfolg, durch den er auch für uns zum Heiland wird.

Die Alten sahen sich, wenn die Kraft des Kreuzes zur Erwägung kam, sofort nach denjenigen Ereignissen um, die in der

Kirche geschehn und ihr ihren besondern Charakter geben. Bei Origenes wird daran, daß die Kirche der Macht des Teufels entnommen ist, offenbar, daß dieser durch Jesu Sterben überwunden ist; für Anselm erscheint darin, daß die Kirche Christo zum Eigentum gegeben, von der sie bedrohenden Strafe befreit und des göttlichen Vergebens teilhaftig ist, die wirksame Macht Jesu und seines Kreuzestods.

Weil der Gekreuzigte nach der Macht zu lieben, zu helfen, zu geben griff und in der Gewißheit starb, daß ihm dieselbe vom Vater gegeben sei, sind wir allerdings auf das hinübergewiesen, was die Kirche durch das Kreuz empfangt, freilich nicht so, als wäre das, was wir erleben, der erste oder einzige Grund der unsre Bejahung der Gottheit Jesu zu tragen vermag. Damit daß uns ein Glaubensverhältnis zu ihm zugemutet wird, ist uns der entgegengesetzte Gedanke aufgegeben, derjenige nämlich, der nicht den Wert Christi nach dem Christenstand, sondern den Wert des Christenstands nach dem schätzt, was Christus ist, und das, was uns gegeben ist, nach seinem Sinn, Wert und Erfolg aus Jesu Gottheit versteht. Diese hat ihre erste Offenbarung an ihm selbst, nicht in unsrer, sondern in seiner Herrlichkeit im Kreuzeswie im Osterbild. Doch wird das Vermögen, zu geben, an seinem Empfänger offenbar, und die Frucht des Kreuzes, darum sein Erweis, ist die Gemeinde, die es schuf und schafft.

Ist die Rückleitung des Vergebens, in dem die Kirche steht, auf Jesu Kreuz als dessen Frucht mehr als einer jener „selbsterfundnen Glaubensgedanken“, mehr als ein Postulat, das einem irgendwie sich regenden „Bedürfnis“ entspringt, mehr als ein Orakel, das uns eine in unserm Innern angeblich vorhandne religiöse Potenz erteilt? Ja, denn unser Ausblick zu Gott entsteht durch die Verkündigung der Kreuzesthat. Was die Kirche besitzt, ist mit dieser nicht nur durch jenseitige, unsichtbare Beziehungen verknüpft, die uns allein auf die Konjektur zurückdrängten, sondern mit ihr durch diesseitige geschichtliche Verbindungen geeint. Was wir Göttliches besitzen, der Ausblick zu Gott, den wir haben, der Geist, in dem wir beten und lieben, wird uns durch das den Gekreuzigten verkündigende Wort zu teil. Darin wird die Gottesmacht des Kreuzes, damit aber auch das Gottsein des Gekreuzigten, in einer alle Zeiten durchstrahlenden Bezeugung offenbar.

Prof. D. Hermann Gremer-Greifswald:

Das Wesen des Christentums. Vorlesungen im Sommersemester 1901 vor Studierenden aller Fakultäten an der Universität Greifswald gehalten. 3 M., geb. 3,60 M.

Der Verfasser hat diese Vorlesungen im verfloffenen Sommer vor zahlreichen Zuhörern aus allen Fakultäten in Greifswald gehalten. Die **gemeinverständliche** Form läßt das Buch für alle religiös interessierten Kreise geeignet erscheinen. Verfasser sagt im Vorwort u. a.: „Es war meine Aufgabe, zu prüfen, wie die neutestamentliche Erkenntnis Jesu Christi entstanden sei, ihren Inhalt zu zeichnen und den Beweis der Wahrheit so zu führen, wie er nach meiner Überzeugung allein geführt werden kann.“

Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. 2. Aufl. 6,75 M., geb. 7,50 M. mit Bibelstellen und Sachregister geb. 8 M. Das Bibelstellen- und Sachregister kostet apart 50 Pf.

Nach kurzer Zeit ist eine zweite Auflage dieses Buches nötig geworden. Es sei erneut hingewiesen auf die Bedeutung dieses Werkes in einer Zeit, wo man das unzerstörbare Gebäude unseres Glaubens niederreißen will oder aber wie in der modernen Heiligungsbewegung den Sündenbegriff verflacht und der Selbstgerechtigkeit Thor und Thür öffnet. Es ist das Verdienst des Verfassers, klar und wissenschaftlich nachgewiesen zu haben, worauf es allein ankommt, nämlich, daß es für den bußfertigen Sünder eine Rechtfertigung vor Gott, eine Losprechung und Gerechterklärung von unumstößlicher gerichtlicher Gültigkeit giebt.

Ev. Kirchengtg.

Glaube, Schrift u. heil. Geschichte. 3 Vorträge. 1,50; geb. 2 M.

Inhalt: 1. Die Autorität der heiligen Schrift. — 2. Das Evangelium Jesu u. das Evangelium von Jesu. — 3. Der Glaube und die Heilsthatsachen.

Es ist selbstverständlich, daß wir in diesen drei Vorträgen Prof. Gremer's eine gediegene Arbeit haben, ein Werk, das auf positivem Grunde erwachsen, echt wissenschaftlich ist; denn die wahre Wissenschaft ist ja keine Feindin des Glaubens. Die Arbeiten Gremer's legen davon ein laut redendes Zeugnis ab, daß auch heute noch jemand ein wissenschaftlicher Theologe und zugleich ein gläubiger Christ sein kann. Es sind wichtige, grundlegende Fragen, welche Gremer in seiner bekannten feinen, geistvollen Weise entwickelt.

Kreuztg.

Wesen und Wirkung der Taufgnade. 30 Pf.

Mit Ernst und Entschiedenheit tritt der Verfasser für das Recht und die Vollständigkeit der Kindertaufe ein. So wird auch die Geistesmitteilung und die Wiedergeburt aufs engste mit ihr verknüpft. Es ist außerordentlich wohlthuend für alle, welche in die neuerdings beliebte Geringschätzung der Kindertaufe in christlichen Kreisen nicht einstimmen können, von einem so hervorragenden Theologen solche kraftvolle Verteidigung der altkirchlichen Position zu lesen.

Theol. Litt.-Bericht.

D. Prof. Hermann Gremer-Greifswald:

Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes. 2. verb. u. verm. Aufl. 1,80 M., geb. 2,40 M.

Inhalt: 1. Die Fragestellung. 2. Das Bad der Wiedergeburt. 3. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes. 4. Die Notwendigkeit des Glaubens. 5. Unsere Taufe und die Taufe unserer Kinder. 6. Folgerungen.

Aus Anlaß der Angriffe von Pastor Dr. Lepsius u. a. hat D. Gremer, ohne seine Auffassung zu ändern, einzelne Abschnitte neu bearbeitet. Er vertritt mit Entschiedenheit die biblische und lutherische Lehre von der Taufe. Möge gegenüber den gerade über die Lehre von der Taufe herrschenden Unklarheiten sein klares, echt evangelisches Zeugnis Suchenden die rechte Gewißheit geben.

Evang. Kirchenzeitung.

Die vorzügliche, tief angelegte und fein durchgeführte Schrift tritt mit überzeugender Kraft und Klarheit für das gute Recht unserer Kindertaufe ein. Vorzüglich ist insbesondere, was hier über das Wesen der Wiedergeburt und über die dadurch gesetzte persönliche, nicht natürliche Beziehung zu Gott gesagt wird.

Hannov. Sonntagsblatt.

Die Fortdauer der Geistesgaben in der Kirche. Vortrag. 40 Pf.

Eine klare, fesselnde, die Gewissen erfassende Schrift, welche zeigt, daß man um das Fehlen der alten Geistesgaben in unsern Tagen nicht klagen dürfe, sondern auf die Geistesgaben achten müsse, deren die Kirche heute bedarf und deshalb heute haben kann.

Braunschweig. Volksblatt.

Schön, klar, biblisch, nüchtern und die Gewissen erfassend. Sehr zu empfehlen.

Ev. Kirchenbote für die Pfalz.

Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.

zur Förderung christl. Theol. I, 4.) 1,60 M.

Es ist ein geistvolles und hochbedeutungsvolles Werk, welches in dem Umfang nicht großen Arbeit des Verfassers über die christliche Theologie und die Eigenschaften Gottes vorliegt. Es ist mit Freuden zu begrüßen. Der Verfasser hier die Resultate langjährigen Studiums veröffentlicht und dadurch das, was er schon in seinem großen Werke dargestellt hat, weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat. Nicht nur die spezifisch wissenschaftliche Theologie empfängt durch das vorliegende reiche Förderung, auch die Predigt und die kirchliche Unterweisung kann viele Anregungen entnehmen. Die Goldkörner reicher Schätze, die diese Schrift auch für diese bietet, liegen allerdings nicht auf der Oberfläche, der, welcher in dem Buche mit Fleiß gräbt, wird sich für seine Mühe entschädigt sehen. Wir nehmen von der Schrift mit herzlichem Abschied. In echt wissenschaftlicher Methode legt sie die evangelische Lehre den göttlichen Eigenschaften dar. Und sie thut das nicht breit und ausschweifig, sondern in knapper Form. Es ist ein nicht umfangreiches, aber inhaltreiches Buch.

Kreuzzeitung.

Prof. D. Hermann Gremer-Greifswald:

Weissagung und Wunder im Zusammenhange der Heilsgeschichte.
1,20 M. (Beiträge IV, 3.)

Der Inhalt dieser tief gründenden Schrift, die auch auf manche andere, im Titel nicht genannte Punkte ein helles Licht fallen läßt, gliedert sich in die vier Abschnitte: Die Geschichte Israels als Heilsgeschichte; die Weissagung; die Wunder; dogmatische Ergebnisse. — Man wird mit Freudigkeit zustimmen, daß eine solche religiöse, heilsgeschichtliche Begründung von Weissagung und Wunder, wie sie Gremer hier gegeben hat, allein evangelisch ist. Von hier aus kann man alle Einwürfe gegen sie abwehren und gewinnt ein rechtes Glaubensverständnis von ihnen. Möchten viele diese Handreichung, die der Verfasser zur Förderung christlicher Theologie hier gethan hat, sich dienen lassen.

Theol. Litt.-Bericht.

Über den Zustand nach dem Tode. Nebst einigen Andeutungen
über das Kindersterben und über den Spiritismus. 6. verb. Aufl.
1 M., geb. 1,50 M.

Ein vortrefflich belehrendes, zugleich auch Herz und Gewissen anfassendes Buch, gut biblisch-evangelisch und durch die am Verfasser rühmlichst bekannte Klarheit der theologischen Erkenntnis und Überzeugung und Wärme der christlichen Lebenserfahrung ausgezeichnet. Es behandelt seinen Stoff in sieben Abschnitten: 1. Der Ernst der Frage. 2. Die Gewißheit der Antwort. 3. Unsterblichkeitsglaube oder Auferstehungshoffnung. 4. Totenreich, Todesfurcht und Lebenshoffnung zur Zeit des alten Bundes. 5. Paradies und Auferstehung. 6. Zwischen zwei Ostern. 7. Vom seligen Sterben und von der Auferstehung nach dem Tode. In einem Anhang spricht sich der Verfasser noch über das Kindersterben und über den Spiritismus aus. Möchte das Buch
6. Auflage recht vielen Christen zur Glaubensgewißheit und zur
erhelfen!

Ev. Kirchen- u. Volksblatt f. Baden.

Ehre. 2. Aufl. 30 Pf.

noch darüber im Unklaren ist, was es mit dem Duell und der
Entstellung der Ehre, die durch dasselbe bewirkt werden soll, auf sich
ver andere, die auch in solcher Unklarheit befangen sind, die nötige
verschaffen möchte, den möchten wir auf diese Abhandlung auf-
merksam machen. In durchaus ruhiger und sachgemäßer Erörterung stellt
er dar, daß das Duell eine Sünde ist und daß die Ehre um
es manche sogar als Pflicht erklären wollen, durch den Zwei-
fel aus nicht wirklich hergestellt werden kann. Besonders beachtens-
wert ist, was am Schlusse als die Pflicht der menschlichen Gesellschaft
angegeben wird in Beziehung auf solche, welche in ehreloser Weise fremde Ehre
angreifen. Man wagen, daß gerade in dieser Hinsicht noch vieles im Argen liegt,
läßt der Verfasser recht deutlich erkennen.

Litter. Beilage der Reform. Kirchenztg.

Prof. D. Hermann Gremer-Greifswald:

Das Wort vom Kreuze. Ein Jahrgang Predigten. 3. Auflage.
6 M., geb. 7 M.

Meisterwerke christlicher, nüchterner Beredsamkeit voller Geistes tiefe, Glaubensüberzeugung und Herzensfrische. Wer Gremer auch nur, wie der Schreiber dieser Zeilen, einmal von seiner Kanzel in Greifswald aus das Wort vom Kreuz hat verkünden hören, der wird mit offenem Herzen diese schöne Sammlung in die Hand nehmen und mit noch wärmerem Dank, tief erbaut, es aus der Hand legen. Aber oft und mit erneutem Dank greift man wieder auf diese Predigten zurück, immer mit neuem, wachsendem Verständnis durch ihre feine Auslegung, die doch so ungekünstelt ist, gefördert im Glauben an den, der am Kreuz für uns gestorben ist. Nimm und lies. **Kreuzzeitung.**

Unterweisung im Christentum nach der Ordnung des kleinen Katechismus. 2. Aufl. 2 M., geb. 2,80 M.

In dem vorliegenden Buche zeigt sich, welcher hohe Vorteil darin besteht, daß Professoren der Theologie zugleich Pfarrgeistliche sind. Dank dieser Verbindung beider Ämter ist es dem Verfasser möglich geworden, neben seinem neutestamentlichen Fache bahnbrechend zu werden nicht allein auf dem systematischen Gebiete, sondern auch als Praktiker. Seine Predigten sind äußerst anregend und besucht: glücklich aber können sich diejenigen schätzen, welche von ihm nach der veröffentlichten Anweisung Konfirmandenunterricht empfangen haben. Sie zeichnet sich aus durch Knappheit, Überzeugungskraft und gewinnende Liebe und empfiehlt sich allen Geistlichen, auch den Lehrern der Oberklassen zum Gebrauch bei ihrem Unterrichte, übrigens auch geförderten Christen zu eignem Studium.

Litter.-Bericht für Theol.

Wozu verpflichten uns die Gebetsverheißungen des Herrn?
Vortrag. 2. Aufl. 40 Pf.

Es sind goldene Worte, welche der Verfasser in seinem Vortrag über Recht und Pflicht des Gebetes für sich selbst, für das Reich Gottes Brüder, auch die verlorenen, geredet hat. Mögen sie, erneut ausgesprochen, Segen bringen!

Litter.-Bericht für Theol.

Greifswalder Studien. Theologische Abhandlungen Herm. Gremer zum 25jähr. Professorenjubiläum dargebracht. 6 M., geb.

Inhalt: Oettli, Der Kultus bei Amos und Hosea. 60 Pf.
Giesebrecht, Grundlinien f. die Berufsbegabung der alttest. Propheten.
Schlatter, Zur Auslegung von Matth. 7, 21–23. 50 Pf.
Böckler, Die Apostelgeschichte als Gegenstand höherer u. niederer Kritik.
Schulze, Rolle und Codex. 30 Pf.
Haußleiter, Was versteht Paulus unter christlichem Glauben? 50 Pf.
Dalmer, Zur paulinischen Erwählungslehre. 50 Pf.
Lüttger, Der Mensch aus dem Himmel. 50 Pf.
Schäfer, Der Gedankeninhalt von Phil. 2, 12. 13. 60 Pf.
Gremer, C., Der Glaube und die Thatfachen. 50 Pf.
Lezius, Gleichheit und Ungleichheit. 80 Pf.
Rathusius, Zur Geschichte des Toleranzbegriffes. 60 Pf.

Prof. Ernst Cremer-Marburg:

Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi.

2., neubearb. Auflage. 2,40 M., geb. 3 M.

In dem Bekenntnis, daß Jesus Christus für die Sünder gestorben ist, daß sein Leiden und sein Tod sühnend und stellvertretend ist, stimmt die kirchliche Theologie aller Zeiten zusammen. Aber es ist nun die Aufgabe der Theologie, diese stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi theologisch klar zu legen. So ist es denn mit Freuden zu begrüßen, daß ein positiver Theologe, wie der jüngere Cremer in Marburg, sich an diese Aufgabe gemacht und ihr eine gründliche Arbeit gewidmet hat. Die Untersuchung Cremers verläuft in folgenden Abschnitten: Geschichte und Stand der Frage; die verschiedenen Typen für die Versöhnungslehre. Die Fragestellung. Die Messianität Jesu. Die Reichspredigt und das Wunder. Die Gottheit Jesu. Das Leiden Jesu. Die Stellvertretung. Der Tod Jesu als Opfer. Das Leiden Jesu als das Martyrium. Die Versöhnung. Cremer hat die juristische Fassung aufgegeben und sucht die Lösung auf ethischem Wege; und darin muß man ihm gewiß zustimmen. Er hat durch seine Arbeit die Lösung des Problems gefördert.

Kreuzzeitung.

Es ist eine Arbeit von seltener Reife des Urteils, beruhend auf eingehenden, langen Studien über den so schwierigen Lehrpunkt. Wir weisen namentlich die jüngere Theologenwelt dringlichst an dieses Buch: es ist jedenfalls, von den Meisterwerken der Großen abgesehen, das beste, das seit lange geschrieben worden ist.

Wissensch. Beilage der Leipziger Ztg.

Über die Entstehung der christlichen Gewißheit. Zur Auseinandersetzung mit Frank und Herrmann. 60 Pf.

Der Verfasser, vorteilhaft bekannt durch sein treffliches Buch über die Lehre von der Stellvertretung Christi, entwickelt in klarer Darstellung, was unser Jahrhundert über den Begriff der christlichen Gewißheit festgestellt hat. Nachdem Schleiermacher die Gewißheit des Heils nicht bewiesen, sondern beschrieben, hat Frank sie begründet mit der christlichen Erfahrung, hat aber damit, ohne zu wollen, einen methodistischen Gedanken aufgenommen.

Wiss. Beilage der Leipziger Zeitung.

Die Vergebung der Sünden durch Jesus. Biblisch-theologische Untersuchung zur Versöhnungslehre. 80 Pf.

Ein Stück Heiligtum in der christlichen Lehre und im Glauben der Kirche, die sühnende Kraft und Wirkung des Todes unseres Erlösers, worauf die Apostel mit Recht die Lehre von der Sündenvergebung gründeten, findet hier einen geschickten Verteidiger, der in gründlicher und klarer Untersuchung den Nachweis liefert, daß der von modernen Theologen in Bezug auf die Lehre von der Sündenvergebung zwischen der Verkündigung der Apostel und jener des Herrn konstruierte Widerspruch in Wirklichkeit nicht existiert. Wir machen auf diese sehr beachtenswerte Schrift mit Freuden aufmerksam. **Das Volk.**

Über die christliche Vollkommenheit. 1,80 M. (Beiträge III, 2.)

Prof. W. Lütgert:

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. 2,40 M., geb. 3 M.

„Das erwartete Reich, das gegenwärtige Reich, das verborgene Reich, das zukünftige Reich, Voraussetzung und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu“ heißen die Überschriften der fünf Kapitel, in welche das Buch zerfällt. Aus einschlägiger jüdischer Literatur wird die Auffassung oder Erwartung des zeitgeschichtlichen Judentums vom messianischen Reich dargelegt, seine Übereinstimmung, mit dem Unterschied von und Gegensatz zu den Zeichnungen in den ersten drei Evangelien klargestellt. Der Verfasser hat die biblische Begründung zu lichtvoller Darstellung gebracht. Es wird heute mehr als früher die Lehre vom Reich Gottes betont und behandelt, diese Schrift ist daher sehr zeitgemäß und läßt überall umfassende Sachkenntnis und eindringendes Verständnis des Bibelworts erkennen. Der Verfasser hat mit seinem Buche der Kirche einen wertvollen Dienst geleistet; möge es weite Verbreitung finden!

Kirchenbote (Mich.).

Glaube und Heilsgeschichte. 50 Pf.

Wir empfehlen diesen auf der lutherischen Konferenz in Freienwalde gehaltenen Vortrag allen, welche für die im Thema angedeutete Frage das Interesse haben, welches ihr gebührt. Sehr wohlthuend berührt die große Ruhe, die Objektivität der Darstellung. Es ist ein vorzüglicher Vortrag.

Neue Westf. Volksztg.

Sündlosigkeit und Vollkommenheit. 60 Pf.

Die innerhalb der Kirche jetzt vielfach behandelte Frage, ob der Christ sündlos werden könne, kommt hier zu scharfsinniger Untersuchung. Auf den Vortrag, den seiner Zeit zu hören ein Genuß war, weil er zu intensiver geistiger Mitarbeit fortriß, sei angelegentlich aufmerksam gemacht.

Litter.-Blatt der Deutschen Lehrerztg.

Die Johanneische Christologie. (Beiträge III. 1.) 2 M.

Eine sorgfältige Behandlung der gesamten johanneischen Christologie mit nur seltener Bezugnahme auf die drei Briefe, in stetem Gegensatz gegen Holmann, Baldensperger und Harnack, aber selbständig auch gegenüber Schlatter, Steinmeyer und Röhler. Sehr gut zeichnet der Verfasser zuerst die dem Johannes mit den andern neutestamentlichen Schriften gemeinsamen Züge der Gottheit, Menschheit und Liebe Jesu, um dann die Logoslehre zum Verständnis zu bringen.

Litt.-Bericht für Theol.

Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhang. (Beiträge III, 4.) 2 M.

Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. (Beiträge V, 3.) 1,20 M.

BT215 .S3

Schlatter, Adolf von, 1852-1938.
Jesu Gottheit und das Kreuz.

BT Schlatter, Adolf von, 1852-1938.
215 Jesu Gottheit und das Kreuz. Gütersloh,
S3 C. Bertelsmann, 1901.
90p. 21cm. (Beiträge zur Förderung christ-
licher Theologie, I, 5, 5)

1. Jesus Christ--Divinity. 2. Jesus Christ--
Crucifixion. I. Title. II. Series.

441988

CCSC/mmb

Die
Briefe Pauli an Timotheus u. Titus

Der griechische Text übersetzt und erklärt

zur Handreichung zunächst für

Geistliche, Religionslehrer und Studierende

von

Sup. Emil Krukenberg.

Preis 2,40 M.

Lic. Johannes Dalmer:

Die Erwählung Israels

nach der Heilsverkündigung des
Apostels Paulus.

2 M.

Es sind manche Vorzüge dieser Arbeit nachzurühmen, eine bis ins kleinste gehende liebevolle Versenkung in den behandelten Abschnitt des Römerbriefs, genaue u. solide Arbeit, ein ernsthaftes Ringen sich wirklich in die Gedankenwelt des Paulus hineinzuversetzen, der Mut, unbequemen Gedankengängen nicht aus dem Wege zu gehen. Mancher moderne Bitterarkritiker, der schlankweg bei sich erhebenden exeget. Schwierigkeiten mit der Annahme von Quellen operiert, könnte etwas von dem besonnenen Scharfsinn und der Gründlichkeit des Verf. lernen.

Theol. Literaturztg.

Der
Brief Pauli a. d. Galater
ausgelegt.

3,60 M., geb. 4,50 M.

Dieser Kommentar ist eine wirkliche Bereicherung der exeget. Literatur. Sowohl die eigentliche Auslegung wie die geschichtlichen Darlegungen sind von großer Klarheit und überzeugender Kraft.

Deutsch-ev. Kirchenztg.

Der vorliegende Kommentar hält die Mitte zwischen den mit allem wissenschaftlichem Zubehör beladenen u. den sog. kurzgefaßten. Die klare Sprache erhöht das Vergnügen der geistigen Mitarbeit mit dem ebenso tiefen wie gewandten Führer.

Theol. Bitter-Bericht.

Zur

Lehre von der Gottheit Jesu Christi.

Von Mag. theol. H. Konrad Graf,

Oberlehrer an der deutschen Hauptschule zu St. Petri in St. Petersburg.

3,20 M., geb. 4 M.

Der Verf. hat sich ein schwieriges Gebiet zur Bearbeitung erwählt, nämlich die Bedeutung der Gottheit Christi für das Erlösungswerk. Die Arbeit ist ein kleines Meisterstück fleißigster Forschung, dessen Herstellung dem Verfasser zu um so größerer Ehre gereicht, als er eine Bibliothek von der Art, wie sie zu einer solchen Untersuchung unerlässlich scheint, gar nicht zur Verfügung hatte. So kann man ihn nur zu seiner eigenen Bibliothek beglückwünschen, die nach Größe und Auswahl der Werke eine seltene Erscheinung sein muß. Und dem Fleiß und der Sorgfalt stehen ebenbürtig gegenüber die Beherrschung des Stoffes und die Klarheit der Durchführung, die etwas geradezu Ueberraschendes hat bei einem Gegenstand, dessen Behandlung dazu zwingt, die Tiefen der göttl. Offenbarung metaphysisch u. psycholog. begreiflich zu machen. Leipz. Ztg.